

DIE

*GLAUBENS-
MISSIONEN*
IN AFRIKA

KLAUS FIEDLER



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

DIE GLAUBENSMISSIONEN IN AFRIKA

Copyright 2018 Klaus Fiedler

Revidierte und erweiterte Ausgabe

Luviri Press
P/Bag 201
Luwinga, Mzuzu 2
Malawi

ISBN:978-99960-66-00-9

Luviri Press wird außerhalb Malawis vertreten durch:
African Books Collective Oxford (orders@africanbookscollective.com)

www.africanbookscollective.com

Layout und Textbearbeitung: Marvin Esau
Index: Marvin Esau
Cover: Daniel Neumann

Erstveröffentlichung Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1992

Die Glaubensmissionen in Afrika

Geschichte und Kirchenverständnis

Klaus Fiedler

Luviri Press

Luviri Books no. 11

Mzuzu

2018

Inhalt

Illustrationen, Tabellen und Karten.....	6
Abkürzungen.....	8
Vorwort.....	9
Vorwort zur 2. Auflage.....	10
Kapitel 1	
Die Glaubensmissionen als Teil der evangelischen Missionsbewegung.....	11
Kapitel 2	
Die Entstehung und die grundlegenden Konzepte der Glaubensmissionen (1865 - 1915).....	76
Kapitel 3	
Die Arbeit der Glaubensmissionen in Afrika: Ein geschicht- licher Überblick.....	120
Kapitel 4	
Das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen.....	169
Kapitel 5	
Das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen in Afrika	211
Kapitel 6	
Die Heiligkeit der Kirche	244
Kapitel 7	
Heiligungsbewegung, Heiligkeitskirche oder Lern- kirche - Die Heiligkeit der Kirche im afrikanischen Kontext	290
Kapitel 8	
Die Glaubensmissionen und die Katholizität der Kirche	325
Kapitel 9	
Die Katholizität der Kirche in Afrika.....	384
Kapitel 10	
Die Glaubensmissionen und die Apostolizität der Kirche	421

Kapitel 11	
Die Apostolizität der Kirche in Afrika.....	447
Kapitel 12	
Wort oder Bekehrung als Grundkennzeichen der Kirche?	505
Kapitel 13	
Die Sakramente im Prozess der Kirchwerdung	560
Kapitel 14	
Der Wandel des Amtsverständnisses	610
Kapitel 15	
Denominationalisierung und Interdenominationalisierung	657
Die Glaubensgrundlagen der Glaubensmissionen (Beispiele).....	687
Quellen	695
Literaturverzeichnis	695
Index	695

Illustrationen, Tabellen und Karten

Karte Nr. 1	Die vergleichsweise Stärke der auf Glaubensmissionen und auf klassische Missionen zurückgehenden Kirchen in ausgewählten Ländern Afrikas	12
Graphik Nr. 2	Die Entstehung der verschiedenen Bewegungen der evangelischen Weltmission	16
Tabelle	Die nationalen Missionsräte (geordnet nach theologischer Tendenz)	19
Tabelle	Versuch einer historischen Typologie der evangelischen Missionsbewegung	23
Tabelle	Vorstufen zu den Glaubensmissionen	34
Tabelle	Die Grundsätze der China Inland Mission	78
Zeittafel	Hudson Taylor und die China Inland Mission	81
Graphik Nr. 3	Fanny und Grattan Guinness und die Bewegung der Glaubensmissionen in Afrika	85
Zeittafel	Fanny und Grattan Guinness und die mit ihnen verbundenen Missionen	89
Zeittafel	A.B. Simpson und die Christian and Missionary Alliance	92
Zeittafel	A.T. Pierson und A.J. Gordon: Theologen und Publizisten der Glaubensmissionen	96
Zeittafel	Fredrik Franson	99
Zeittafel	Africa Inland Mission	105
Zeittafel	Sudan Interior Mission	106
Karte Nr. 4	Versuche der Glaubensmissionen, in Afrika „Industrial Missions zu gründen	114
Tabelle	Mitgliederzahlen der Kirchen, die auf Glaubensmissionen zurückgehen	119

Karte Nr. 5	Der Vorstoß der Glaubensmissionen und der Missionen der Brüderbewegung in die „unerreichten“ Gebiete Afrikas	124
Karte Nr. 6	Die Kettenidee in der Strategie der frühen Glaubensmissionen	126
Karte Nr. 7	Auf Glaubensmissionen zurückgehende Kirchen Afrikas, soweit die Arbeit bis 1918 begonnen wurde	142
Karte Nr. 8	Neue Missionsarbeiten 1918-1940	146
Karte Nr. 9	Die westafrikanische Strategie des WEC	149
Graphik Nr. 10	Die Entwicklung des Verhältnisses Mission-Kirche in der Arbeit der Mission Philafricaine in Angola	154
Tabelle	Die auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen in Afrika	157
Tabelle	Überblick über die denominationelle Entwicklung der Gründer der frühen Glaubensmissionen	198
Karte Nr. 11	Comity in Nordnigeria	211
Karte Nr. 12	Von der Kolonialverwaltung vorgeschriebene Comity-Grenzen	217
Karte Nr. 13	Comity -Grenzen und ihre Überschreitungen in Burundi	219
Graphik Nr. 14	Die weltweite Struktur des WEC International (1986)	353
Übersicht	Kritische Analyse der von Lawrence Keyes erfassten kenyanischen Missionen	470

Abkürzungen

AEF	Africa Evangelical Fellowship
AIC	Africa Inland Church (aus AIM)
AICMB	Africa Inland Church Missionary Board
AIM	Africa Inland Mission
AMZ	Allgemeine Missionszeitschrift
CBM	Congo Balolo Mission
CECA20	Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique
CECCA16	Communauté Évangélique du Christ au Coeur de l'Afrique
CIM	China Inland Mission
COCIN	Churches of Christ in Nigeria (aus SUM)
CMA	Christian and Missionary Alliance
ECWA	Evangelical Churches of West Africa (Nigeria)
ECZ	Église du Christ au Zaïre
ELTI	East London Training Institute
EMCM	Encyclopoedia of Modern Christian Missions
EM	Evangelikale Missiologie
EMM	Evangelisches Missionsmagazin
EMS	Evangelical Missionary Society, Jos, Nigeria
HD	Hearing and Doing
IBMR	International Bulletin of Missionary Research
MRW	Missionary Review of the World
NAM	North Africa Mission (Arab World Ministries)
NAPMO	Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas
RBMU	Regions Beyond Missionary Union
SAGM	South Africa General Mission (heute AEF)
SIM	Sudan Interior Mission/SIM International
SMF	Svenska Missionsförbundet
SPM	Sudan-Pionier-Mission
SUM	Sudan United Mission
SvAM	Svenska Alliansmissionen
TEAM	The Evangelical Alliance Mission (The Scandinavian Alliance Mission of North America)
WCE	World Christian Encyclopedia
WEC	Worldwide Evangelization Crusade/WEC International/Weltweiter Evangelisationskreuzzug
WWW	The Word, the Work and the World
ZfM	Zeitschrift für Mission

Vorwort

In diesem Jahr feiert die evangelische Christenheit die zweihundertste Wiederkehr der Gründung der *Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel among the Heathen* durch William Carey. Seine Mission war nicht die erste evangelische Missionsunternehmung, aber sie war die erste Mission einer neuen Missionsepoche, die in diesem Buch als die Epoche der klassischen Missionen bezeichnet wird. Die Baptist Missionary Society läutete das „Große Jahrhundert der Weltmission“ (Latourette) ein, und so ist es nicht verwunderlich, dass das große Interesse der Missionswissenschaft eben diesen klassischen Missionen und den auf sie zurückgehenden Kirchen gilt und galt.

Zwei Generationen später (1865) gründete Hudson Taylor die China Inland Mission, so wie die Baptist Missionary Society nicht nur eine neue Mission unter anderen, sondern auch die erste Mission einer neuen Epoche, der Epoche der evangelikalen Glaubensmissionen.

Diese Missionsbewegung ist bisher missionswissenschaftlich viel weniger erforscht, und mit diesem Buch soll erstmals der Versuch gemacht werden, sie umfassend, wenn auch ganz und gar nicht erschöpfend, darzustellen. Als Historiker sehe ich die doppelte Aufgabe, Vergangenes darzustellen und Identität zu beschreiben. Wie weit mir beides in dieser Arbeit, die im Februar 1991 von der Universität Heidelberg als theologische Dissertation angenommen wurde, gelungen ist, möge der Leser entscheiden. Ich fände es schön, wenn es über das Lesen hinaus auch zu einem Dialog zwischen Leser und Autor kommen könnte.

Wenn ich auch für den Inhalt des Buches als Autor allein verantwortlich bin, so ist es doch nicht allein mein Werk, weil so viele Menschen und Organisationen mitgeholfen haben, denen ich herzlich danken möchte.

Finanziell wurde die Arbeit zuerst ermöglicht durch ein zweijähriges Stipendium (einschließlich acht Monate Reisen zur Materialsammlung in Afrika, Amerika und Europa) der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dann durch meine Frau Irene.

Dank sei den Missionen, die mir ihre Archive öffneten, und Dank all denen, die mir bei der Sammlung des Materials halfen und die in vielen

Gesprächen dazu beitrugen, das Gesammelte zu verstehen, und mir oft dazu auch noch liebevoll Gastfreundschaft gewährten.

Danken möchte ich all denen, die bestimmte Abschnitte der Arbeit lasen und kommentierten, und Professor Theo Sundermeier, der die Arbeit als Dissertation begleitete. Georg Weger danke ich für das Zeichnen der meisten Karten, Helmut Jablonski für liebevolles Lektorieren.

Zuschüsse zu den Druckkosten gewährten die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, der Arbeitskreis für evangelikale Theologie und der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie.

Ganz persönlich danken möchte ich meiner Frau, die die jahrelange Arbeit mit mir teilte, und der Evangelisch - Freikirchlichen Gemeinde Hochdahl, deren Mitglied ich die Jahre sein durfte und in der ich mich wohlfühlen konnte.

Ratingen, Februar 1992

Klaus Fiedler

Vorwort zur 2. Auflage

Seit der ersten Auflage sind 25 Jahre vergangen, und in den Glaubensmissionen hat sich natürlich viel verändert, und in meinem Leben auch. Ich lebe und arbeite seit 1992 in Malawi, was notgedrungen auch die Richtung meiner Forschungsarbeit verändert hat. Trotzdem habe ich mein Interesse an den Glaubensmissionen nicht verloren (in Malawi gibt es drei solcher Missionen), und das Studium der Glaubensmissionen hat Fortschritte gemacht. Trotz solcher Fortschritte gibt es noch kein Werk, das meins ersetzen könnte. Deswegen habe ich mich zu dieser Neuauflage entschlossen. In der Welt der Glaubensmissionen hat sich in diesen Jahren viel verändert, und es ist mir nicht möglich gewesen, dieses Buch auf den neuesten Stand zu bringen. Ich habe aber überall da, wo ich Informationen hatte, diese eingefügt. Die meisten solcher zusätzlichen Informationen sind in den Fußnoten zu finden, aber auch einige im Text, und überall habe ich sie mit einem Sternchen (*) markiert. Ich danke meinen Studenten in Belgien und in Malawi für ihre Beiträge zu meiner Arbeit.

Mzuzu University, March 2018

Klaus Fiedler

Gesprächen dazu beitrugen, das Gesammelte zu verstehen, und mir oft dazu auch noch liebevoll Gastfreundschaft gewährten.

Danken möchte ich all denen, die bestimmte Abschnitte der Arbeit lasen und kommentierten, und Professor Theo Sundermeier, der die Arbeit als Dissertation begleitete. Georg Weger danke ich für das Zeichnen der meisten Karten, Helmut Jablonski für liebevolles Lektorieren.

Zuschüsse zu den Druckkosten gewährten die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, der Arbeitskreis für evangelikale Theologie und der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie.

Ganz persönlich danken möchte ich meiner Frau, die die jahrelange Arbeit mit mir teilte, und der Evangelisch - Freikirchlichen Gemeinde Hochdahl, deren Mitglied ich die Jahre sein durfte und in der ich mich wohlfühlen konnte.

Ratingen, Februar 1992

Klaus Fiedler

Vorwort zur 2. Auflage

Seit der ersten Auflage sind 25 Jahre vergangen, und in den Glaubensmissionen hat sich natürlich viel verändert, und in meinem Leben auch. Ich lebe und arbeite seit 1992 in Malawi, was notgedrungen auch die Richtung meiner Forschungsarbeit verändert hat. Trotzdem habe ich mein Interesse an den Glaubensmissionen nicht verloren (in Malawi gibt es drei solcher Missionen), und das Studium der Glaubensmissionen hat Fortschritte gemacht. Trotz solcher Fortschritte gibt es noch kein Werk, das meins ersetzen könnte. Deswegen habe ich mich zu dieser Neuauflage entschlossen. In der Welt der Glaubensmissionen hat sich in diesen Jahren viel verändert, und es ist mir nicht möglich gewesen, dieses Buch auf den neuesten Stand zu bringen. Ich habe aber überall da, wo ich Informationen hatte, diese eingefügt. Die meisten solcher zusätzlichen Informationen sind in den Fußnoten zu finden, aber auch einige im Text, und überall habe ich sie mit einem Sternchen (*) markiert. Ich danke meinen Studenten in Belgien und in Malawi für ihre Beiträge zu meiner Arbeit.

Mzuzu University, March 2018

Klaus Fiedler

Kapitel 1

Die Glaubensmissionen als Teil der evangelischen Missionsbewegung

Die sogenannten „Glaubensmissionen“, als deren erste man im Allgemeinen die von Hudson und Maria Taylor 1865 gegründete China Inland Mission ansieht, stellen heute weltweit einen beträchtlichen Teil des evangelischen Missionspersonals.¹ Dieser Anteil ist seit dem Zweiten Weltkrieg deutlich gewachsen und zeigt weiterhin eine steigende Tendenz.² Damit sind die „Glaubensmissionen“ eine wesentliche Erscheinungsform evangelischer Mission, die missionswissenschaftliche Beachtung verdient.

Geringer als ihr Anteil an der Zahl der Missionare ist der Anteil der von den „Glaubensmissionen“ gegründeten Kirchen an der Gesamtzahl der Christen in Afrika,³ der etwa ein Sechstel aller evangelischen Christen ausmacht.⁴ Aber auch hier sind, wie bei der Zahl der Missionare,

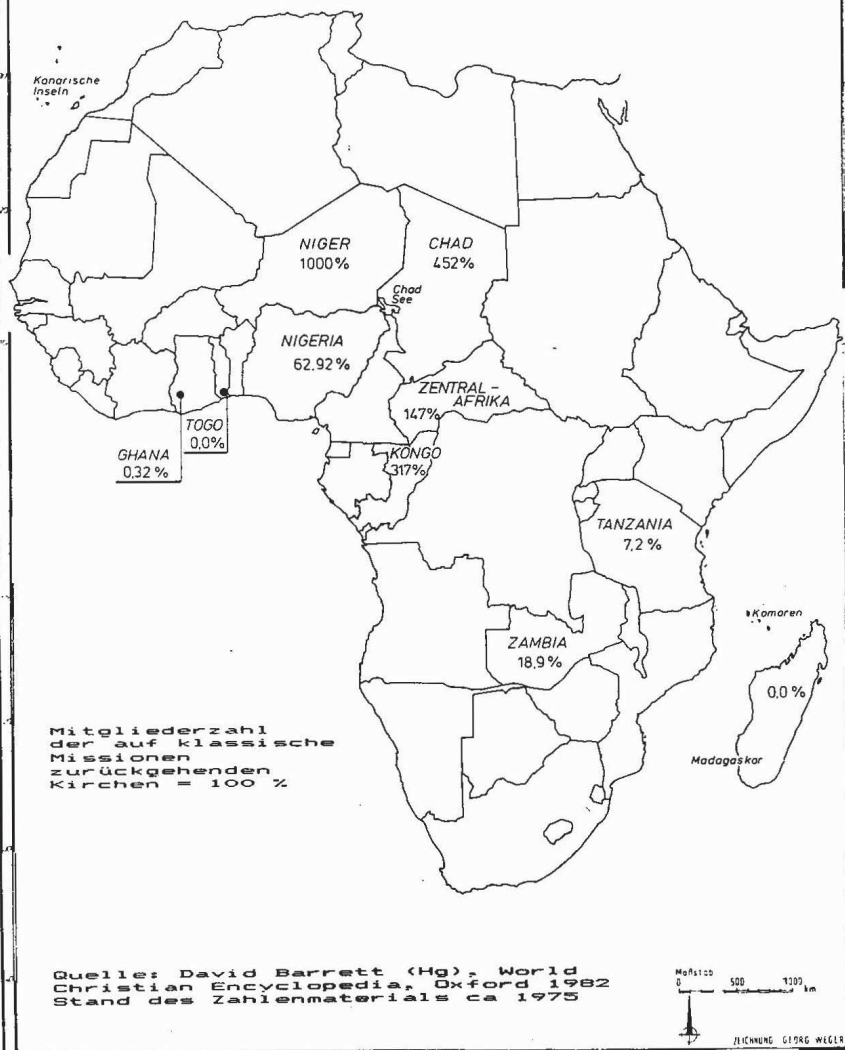
¹ Einen gewissen Überblick über die Stärke der Glaubensmissionen in den USA, dem zurzeit bedeutendsten evangelischen Sendungsland, vermittelt die Statistik der Zusammenschlüsse (Zahl der "Career Missionaries" 1986 und Tendenz in Klammern): DOM-NCCCCUSA (ökumenisch, klassische Missionen, 4349), EFMA (evangelikal, meist denominationell, einige Glaubensmissionen, 8344); IFMA (evangelikal, nur Glaubensmissionen, 6118); TAM und FOM (fundamentalistisch, 1669); keinem Zusammenschluss zugehörig (meist evangelikal, ca. ein Drittel Glaubensmissionen, 15437) [Samuel Wilson; John Siewert (Hg.), Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas, Monrovia ¹³1986, 564 (= ¹³NAPMO)].

² 1979: DOM-NCCCCUSA 4680 Missionare, 224 Mio \$; IFMA 6118 Missionare, 94 Mio \$; 1985: DOM-NCCCCUSA 4349 Missionare, 268 Mio \$; IFMA 6380 Missionare, 184 Mio \$.

³ Nach WCE haben die auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen 6126348 Mitglieder [Angaben für die frühen 1970er Jahre]. Eine detaillierte Liste aller auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen findet sich auf S.134-154.

⁴ Die Zahl der evangelischen Christen ist zusammengesetzt aus 7793170 Anglikanern und 27182284 Protestanten (=34975454), der Anteil der auf die Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen beträgt dann 17.51%. Unter Hinzurechnung der 15971367 Mitglieder von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen würde die Gesamtzahl 50946821 betragen, der Anteil der auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen würde dann bei 12.02% liegen. Eine der größten Kirchen ist die Africa Inland Church in Kenya mit heute [1986] etwa einer Million Mit-

DIE VERGLEICHSWEISE STÄRKE DER AUF GLAUBENSMISSIONEN UND AUF KLASSISCHE MISSIONEN ZURÜCKGEHENDEN KIRCHEN IN AUSGEWÄHLTEN LÄNDERN AFRIKAS



Karte Nr. 1

deutliche Zuwachsraten zu verzeichnen. Dabei ist im Inneren Afrikas der Anteil der Mitglieder von Kirchen, die auf die „Glaubensmissionen“ zurückgehen, in der Regel höher als in den küstennahen Gebieten.

Die „Glaubensmissionen“ sind ein integraler Teil der großen Missionsbewegung, die in weniger als 200 Jahren zur Christianisierung Schwarzafrikas führte.⁵ Im Rahmen dieser Missionsbewegung sind die „Glaubensmissionen“ allerdings Spätgeborene. Denn als Henry Craven und sein dänischer Kollege J. Ström im Februar 1878 in Banana an der Kongo-mündung als erste Missionare der Livingstone Inland Mission afrikanischen Boden betraten,⁶ blickten andere evangelische Missionen wie die Church Missionary Society (CMS) und die London Missionary Society (LMS) schon auf mehr als ein Menschenalter Missionsarbeit in Afrika zurück.

Bisher ist der Begriff „Glaubensmissionen“ immer in Anführungszeichen benutzt worden, weil der Ausdruck nicht allgemein anerkannt wird und auch nicht eindeutig ist. Zudem haben die damit bezeichneten Missionen ihn nicht selbst für sich gewählt. Wie Baptisten, Methodisten und Mennoniten ist auch „Glaubensmissionen“ (faith missions) eine Bezeichnung, die von anderen stammt, aber dann doch von den damit Gemeinten übernommen wurde. Sie spielt darauf an, dass diese Missionare keine Angestellten der Mission sind und kein Gehalt beziehen, sondern sich für ihren Lebensunterhalt im Glauben „allein auf Gott verlassen, der durch die Hände seiner Kinder für jedes ihrer Bedürfnisse Sorge tragen wird.“⁷ Der so verstandene Begriff ist im Lauf der Jahre

gliedern (WCE gibt für 1970 300000 Mitglieder an, für 1978 630000 [S.437]). Seitdem hat die Africa Inland Church ein weiteres schnelles Wachstum erlebt. Auf Anfrage wurden zwischen 1 Mio. und 1,5 Mio. geschätzt.

⁵ Auch für Gesamtafrika ist das Christentum die stärkste Religion. Laut WCE S.782 für 1975 42,5%. Für 2000 erwartet Barrett, dass der Anteil der Christen in ganz Afrika auf 48,4% steigt; 1900 betrug der Anteil der Christen 9,2%.

⁶ Luyeye Magama; Malenso Ndolila; Mlemvo; Mbenga Bohuma, Église du Christ au Zaïre. Cent ans de présence protestante au Zaïre, Kinshasa 1978 5; Fanny Guinness, The New World of Central Africa. With a History of the First Christian Mission on the Congo, London 1890, 182. Henry Craven starb am 14.10.1884 in Cabinda.

⁷ Diese Überzeugung wurde von Hudson Taylor auf die klassische Formel gebracht: "God's work done in God's way will not lack God's supply."

problematisch geworden: Zum einen, weil er, obwohl unbeabsichtigt, so verstanden werden konnte, als spräche er anderen Missionen den Glauben ab, zum anderen, weil sich im Kreis der Glaubensmissionen im Lauf der Geschichte auch sehr unterschiedliche Verständnisweisen der wirtschaftlichen Seite des „Glaubensprinzips“ entwickelt haben.⁸

Häufig bezeichnen sich die hier zu untersuchenden Missionen selbst als „interdenominationelle Missionen“⁹ und nehmen damit in ihrer Selbstbezeichnung die neben der speziellen Weise der Finanzierung wichtigste Eigenart dieser Missionen auf. Viele der klassischen evangelischen Missionen kann man aber auch als interdenominationell bezeichnen, so dass diese Selbstbezeichnung, besonders im deutsch-sprachigen Bereich, nicht eindeutig ist.

In Deutschland und in der Schweiz bezeichnen sich die „Glaubensmissionen“ durchweg einfach als evangelikale Missionen. Die Bezeichnung ist für den deutschsprachigen Bereich nicht unpassend, weil hier die Mehrzahl der evangelikalen Missionen aus der Tradition der „Glaubensmissionen“ kommt. Doch es gibt im deutschsprachigen Raum einige,¹⁰ in Nordamerika sehr viele denominationelle evangelikale Missionen,¹¹ so dass der Begriff evangelikal in dieser Arbeit nicht spezifisch genug wäre.

Für die hier zu untersuchenden Missionen ist der Begriff „fundamentalistische Missionen“ noch weniger geeignet, weil der Fundamentalismusbegriff in diesem Jahrhundert einer zweifachen grundlegenden

⁸ Moira McKay, *Faith and Facts in the History of the China Inland Mission 1832-1905*, MLitt Aberdeen 1981, 11-15 beschreibt die unterschiedlichen Entwicklungen.

⁹ So heisst z.B. der Zusammenschluss der "Glaubensmissionen" in Amerika "Interdenominational Foreign Mission Association." Der Ausdruck "Faith Missions" wurde bewusst nicht als Selbstbezeichnung benutzt, weil er den Eindruck hätte erwecken können, als wolle man den denominationell gebundenen Missionen den Glauben absprechen (Edwin L. Frizen, *An Historical Study of the Interdenominational Foreign Mission Association in Relation to Evangelical Unity and Cooperation*, DMiss Deerfield 1981, 23). Trotzdem erhielt die Broschüre mit den Selbstdarstellungen der IFMA Mitgliedsmissionen den Titel "Faith Mighty Faith" (J. Herbert Kane, *Faith Mighty Faith*, Wheaton 1956).

¹⁰ Z.B. die Europäische Baptistische Mission (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden).

¹¹ Das 1845 gegründete Southern Baptist Convention Foreign Mission Board mit seinen 3346 Missionaren [NAPMO¹³] versteht sich durchaus als evangelikale Mission, ist aber keine Glaubensmission.

Veränderung unterworfen war.¹² Keine der hier behandelten Missionen würde sich als „fundamentalistisch“ bezeichnen, und kaum eine würde „fundamentalistische Mission“ als Fremdbezeichnung akzeptieren.

Von den vier Bezeichnungen ist „Glaubensmissionen“ die eindeutigste, weil sie klare historische Zuordnungen ermöglicht und für die betroffenen Missionen akzeptabel ist. Sie ist auch die älteste der vier Bezeichnungen und wird durchgehend ohne Anführungszeichen verwendet.

Eine historische Typologie der evangelischen Missionen

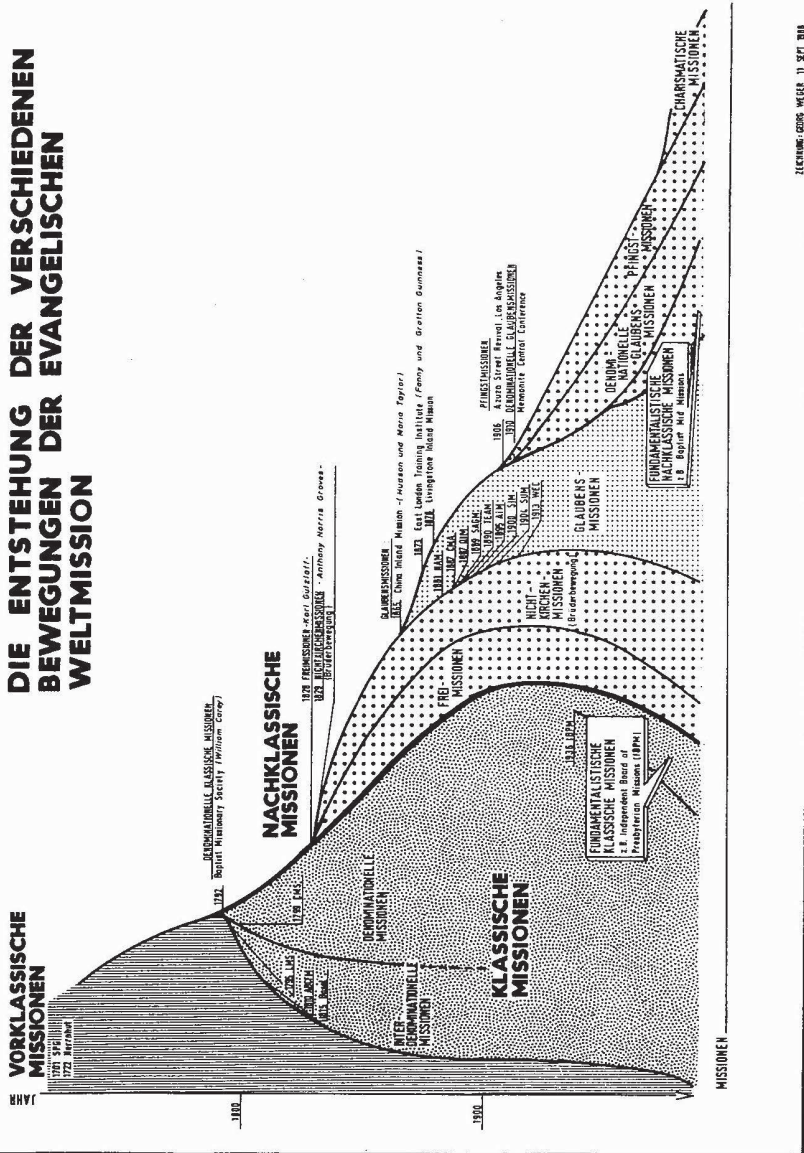
Für die Untersuchung des Themas Glaubensmissionen ist eine klare Abgrenzung nützlich, die festlegt, welche Missionen als Glaubensmissionen zu bezeichnen sind und in welchem Verhältnis sie zu den anderen Gruppen der evangelischen Missionsbewegung stehen.

Auf verschiedene Weise hat man versucht, eine Klassifizierung der Vielzahl der evangelischen Missionen vorzunehmen, so unter anderem durch eine Unterscheidung nach den die Missionen tragenden Kirchen. Da jedoch heute die theologischen Fronten oft quer durch die Kirchen und Denominationsfamilien verlaufen, führen denominationelle Unterscheidungen nur bedingt zu einem verwertbaren Ergebnis.¹³ In der deutschen evangelischen Missionswissenschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde zwischen den „ursprünglichen“ und den „neuen“ Missionen unterschieden. „Neu“ ist ein historisch relatives Kriterium,

¹² Während um 1910 fundamentalistisch etwa die Bedeutung des heutigen "evangelikal" hatte, bezeichnet "fundamentalistisch" seit etwa 1960 nur noch eine kleine Gruppe von Missionen, die sich bewusst von den evangelikalen Missionen distanzieren. In der polemischen Literatur der Gegenwart hat der Fundamentalismusbegriff in den letzten Jahren eine große Ausdehnung erfahren, so dass Ayatollah Khomeini, die amerikanischen [pfingstlichen] Fernsehprediger, die Missionare der Wycliff-Bibelübersetzer und viele andere gleichmäßig als "Fundamentalisten" bezeichnet werden.

¹³ So sind z.B. in Deutschland die Liebenzeller Mission und das Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland derselben lutherischen Württembergischen Landeskirche, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, zugeordnet. In den USA gehören American Baptists und Southern Baptists zur selben Denominationsfamilie und vertreten doch sehr unterschiedliche Theologien. Geradezu diametral ist der Unterschied zwischen dem ökumenischen Presbyterian Church (USA) General Assembly Mission Board und dem kämpferisch fundamentalistischen Independent Board for Presbyterian Foreign Missions.

DIE ENTSTEHUNG DER VERSCHIEDENEN BEWEGUNGEN DER EVANGELISCHEN WELTMISSION



Graphik Nr. 2

das nichts über den Grund des „Neuseins“ sagt.¹⁴ Heute unterscheidet die evangelische Missionstheologie meist zwischen den Tendenzen „ökumenisch“ und „evangelikal.“ Die Zuordnung bestimmter Missionen zu jeweils einer der beiden Tendenzen ist wegen des in manchen Missionen herrschenden theologischen und methodischen Pluralismus oft schwierig. Zudem hätte man auch noch festzulegen, ob die heute eher ökumenischen Missionen ursprünglich einmal evangelikal waren und, wenn ja, wann der Wandel erfolgte. Diese Betrachtungsweise würde je nach dem Standpunkt des Betrachters sehr unterschiedliche Ergebnisse bringen.

Den hier beschriebenen Wegen einer Typisierung von Missionen soll in diesem Buch nicht gefolgt werden. Es wird vielmehr versucht, eine Typologie zu entwickeln, für die der historische religiöse Kontext, der eine bestimmte Mission hervorgebracht hat, das maßgebende Kriterium ist. Dabei wird die Kirchengeschichte nicht primär als die lineare Entwicklung von Denominationen verstanden, sondern als eine Geschichte von aufeinanderfolgenden Erneuerungsbewegungen, welche die Grenzen der Denominationen überschreiten. Der religiöse Kontext der Entstehung eines neuen Missionstyps ist damit immer durch eine geistliche Erneuerungsbewegung gegeben. Diese geistlichen Erneuerungsbewegungen beeinflussten vorhandene Kirchen und Organisationen, führten aber außerdem zur Bildung neuer Kirchen und Organisationen.¹⁵ Der Prozess der geistlichen Erneuerung brachte nicht nur neue Missionen hervor, er schuf auch neue missionstheologische und methodische Grundsätze. Beide waren im Lauf der Jahrzehnte vielen Veränderungen unterworfen, veränderten sich aber nur in Ausnahmefällen so, dass sie mit den Grundsätzen eines früheren oder späteren Missionstyps identisch wurden. Die Graphik auf S.19-24 bietet einen

¹⁴ So werden dann auch so unterschiedliche Missionen wie die Breklumer Mission [klassische Mission], die Neukirchener Mission [Glaubensmission] und der Allgemeine evangelisch protestantische Missionsverein [liberal] gemeinsam als neue Missionen bezeichnet, in: Gustav Warneck, Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, Berlin 9 19 10, 146-148.

¹⁵ Da eine Erneuerungsbewegung oft noch viele Jahrzehnte nach ihrem Entstehen neue Organisationen als institutionellen Ausdruck ihres geistlichen Anliegens hervorbringen kann, sagt das Gründungsdatum einer Mission oft wenig über ihren Typ oder ihre geistliche Prägung aus.

Überblick über die in den folgenden Abschnitten darzustellende historische Typologie der evangelischen Missionen.

Die verschiedenen missionarischen Aufbrüche führten zum Teil auch zu Zusammenschlüssen zu Missionsräten. Die Zugehörigkeit oder auch bewusste Nichtzugehörigkeit zu einem bestimmten Zusammenschluss kann ein weiteres Kriterium für die Typisierung sein, weil solche Zusammenschlüsse oft in gemeinsamer historischer Herkunft begründet sind.¹⁶ (Siehe Übersicht auf Seite 19-21.)

¹⁶ Von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zusammenschluss darf nicht ohne weiteres auf die gleiche historische Herkunft geschlossen werden. Da aber auch Missionsräte in einem bestimmten historischen Kontext entstehen, können "ungewöhnliche Zugehörigkeiten" Anlass sein, nach den Ursachen zu forschen. Dies gilt z.B. für die Vereinigten Missionsfreunde (Freudenberg), die zwar als Pfingstmission eine eindeutig evangelikale Frömmigkeit hat, aber wegen der Ablehnung der Pfingstbewegung durch die deutsche Gemeinschaftsbewegung im Jahr 1910 zu keinem evangelikalen Zusammenschluss gehören kann.

Nationale Missionsräte

	Ökumenisch	Evangelikal	Fundamentalist	Sonstige
USA	DOM-NCCUSA (Division of Overseas Ministries, National Council of the Churches of Christ in the USA) [klassische Missionen] Keine Pfingstmissionen Keine Doppelmitgliedschaft	IFMA (Interdenominational Foreign Missions Association) [nur Glaubensmissionen] EFMA (Evangelical Foreign Missions Association) [denominational Missionen, auch Pfingstmissionen und einige Glaubensmissionen] Doppelmitgliedschaft IFMA und EFMA für Glaubensmissionen möglich	TAM-ICCC (The Associated Missions, International Council of Christian Churches) [„kämpferischer“, denominationaler Fundamentalismus] FOM (Fellowship of Missions) [„stiller“, nicht denominationaler Fundamentalismus] Doppelmitgliedschaften aller Art unmöglich	Eine große Zahl amerikanischer Missionen ist keinem Zusammenschluss angeschlossen, z.B. Wycliffe Bible Translators, New Tribes Mission, Youth With A Mission usw.
Canada	CCC-CWC (Canadian Council of Churches, Commission on World Concerns) [wie USA]	Wie USA	Nur TAM-ICCC hat kanadische Mitgliedsmission, World-Wide Evangelical Mission	Ähnlich USA
Schweiz (deutschsprachig)	Konferenz evangelischer Missionen (KEM) [klassische Missionen und Kwango Mission]	Arbeitsgemeinschaft Evangelikal Missionen (AEM) [Glaubensmissionen, keine Pfingstmissionen]	-----	Einzelne Missionen, z.B. Evangelischer Brüderverein

Grossbritannien	Conference for World Mission [klassische Missionen, denominational, ex-interdenominational, spezialisiert] Keine Pfingstmissionen	Evangelical Missionary Alliance (EMA) [Nachklassische Missionen, soweit nicht Brüderbewegung oder fundamentalistisch. Auch Pfingstmissionen]	Nur zwei fundamentalistische Missionen, die eine im kämpferischen, die andere im stillen Fundamentalismus. Keine Zusammenschlüsse	Einige meist kleinere Missionen [klassisch und nachklassisch]
Deutschland	Drei anglikanische [CMS, SAMS, BCMS] und drei spezialisierte Missionen haben Doppelmitgliedschaft Evangelisches Missionswerk (EMW) Klassische Missionen und eine Pfingstmission (Vereinigte Missionsfreude, seit 1988 nur noch Vereinbarungspartner) Doppelmitgliedschaft nur bei den Baptisten (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und EBM). Ein Teil der AEM Missionen sind Vereinbarungspartner des EMW.	Arbeitsgemeinschaft Evangelikal Missionen (AEM) [Glaubensmissionen und eine klassische Mission (EBM)], eine Nichtkirchenmission (Wiedeneck) Keine Pfingstmissionen	Es gibt keine fundamentalistischen Missionen in Deutschland	Wenige kleinere Missionen. Erste charismatische Missionen
Frankreich und französischsprachige Schweiz	Service Protestant de Mission et de Relations Internationales (Défap)	Fédération des Missions Évangéliques Francophones (FMEF) [Glaubensmissionen, eine Nichtkirchenmission, eine charismatische Mission, eine klassisch spez. Mission]		

Niederlande	Nederlandse Zendingsraad (NLZ) [klassische Missionen, meist denominationell, auch evangelikal] Keine Pfingstmissionen	Evangelische Zending Alliantie (EZA) [Glaubensmissionen, Pfingstmissionen, keine Nichtkirchenmission, keine denominationellen evangelikalen Missionen]	-----	Wenige Missionen
Schweden	Svensk Missionsrådet Klassische und nachklassische Missionen. Neuere internationale Missionen z.T. als Beobachter		-----	Wenige Missionen, bes. neuere internationale interdenominationale
Norwegen	Norsk Missionsrådet		-----	Aufnahmemonitorium für neuere internationale Missionen (1986)
Dänemark	Dansk Missionsråd		-----	Ein Fünftel der Missionen (verschiedene Richtungen)
Finnland	Klassische und nachklassische Missionen Finnischer Missionsrat Klassische Missionen, Pfingstmissionen, Glaubensmissionen		-----	
Nigeria	----- Nigeria Evangelical Missionary Alliance (NEMA) [Glaubensmissionen, denominationell evangelikale, unabhängige und charismatische Missionen]		-----	

Anmerkungen zur Tabelle auf den folgenden Seiten: Typologie der evangelischen Missionsbewegung

Älteste Mission

Nennt in der Regel nur heute noch existierende Missionen

Namensform:

Beschreibt die typische Namensform. Wichtige Ausnahme im deutschen Bereich: Die alten Glaubensmissionen [klassische] geographische Herkunftsbezeichnungen: Neukirchener Mission, Liebenzeller [China] Mission, Marburger [Yunnan] Mission, Allianz [China] Mission Barmen.

Stellung:

Rechtliche Stellung des Missionars zur Mission

Tendenz:

Beschreibt die vorherrschende Missionstheologie, soweit sie institutionell Ausdruck finden kann.

Zusammenschlüsse:

Mitgliedschaft in Missionsräten und ähnlichen Vereinigungen.

Im Folgenden wird die Typologie, die sich aus den vorgenannten Prämissen ergibt, im Überblick vorgestellt, um klare Definitionen und damit die genaue Abgrenzung des Untersuchungsgebietes dieser Arbeit zu ermöglichen.

<i>Eine historische Typologie der evangelischen Missionsbewegung</i>					
<i>Kriterien</i>	Vorklassisch	Klassisch Denominational	Klassisch Interdenominational	Klassisch Spezialisiert	Klassisch Fundamentalistisch
Älteste Mission(en)	[SPCK 1699] [SPG 1701]	Baptist Missionary Society 1792	[London] Missionary Society 1795	Edinburgh Medical Missionary Society 1841	Association of Baptists for World Evangelism 1927
Wichtige Missionen	Dänisch Hallesche Mission 1706 Herrnhut 1732	Church Missionary Society (CMS) 1799 Methodist Missionary Society 1813	ABCFM 1810 Basel 1815 Paris 1819 Barmen 1828	BMMF 1852 WUMS 1860 Ludhiana Fellowship 1933	Indep. Board of Presbyterian Missions 1933
Namensform		Herkunftsbezeichnung, meist denominational	Geographische Herkunftsbezeichnung	aufgabenorientierte Namen	denominationalen Namen, u.U. mit fundamentalistischem Zustand
Organisationsform	Kolonialmissionen; Individuelle Unternehmen	Missiongesellschaften. Selten kirchl. Abteilungen	Missiongesellschaften	Missiongesellschaften	Missionsabteilungen, Missionsgesellschaften
Stellung	angestellt	angestellt	angestellt	angestellt	angestellt
Finanzierung	staatlich, Spenden	Mitgliedsbeiträge, Spenden. Neu: Kirchensteuer	Spenden, Mitgliedsbeiträge	Spenden	Spenden, kirchliche Beiträge
Tragende Erneuerungsbewegung	Pietismus (Reformation)	Erweckung Ende des 18./Anfang des 19. Jahrh.	Erweckung Ende des 18./Anfang des 19. Jahrh.	Erweckung Ende des 18./Anfang des 19. Jahrh.	„Kämpferischer“ Fundamentalismus (USA)

<i>Kriterien</i>	Vorklassisch	Klassisch Denominational	Klassisch Interdenominational	Klassisch Spezialisiert	Klassisch Fundamentalistisch
Bezug zur Kirche	staatskirchlich	selbstständig, stellvertretend für eine oder mehrere Kirchen	selbstständig aufgabenorientiert	Missionsabteilungen oder sehr enge kirchliche Zuordnung	nicht entscheidend
Ordination	durch Staatskirchen	durch mit der Mission verbundene Kirche	durch mit der Mission verbundene Kirche	nicht entscheidend	durch die jeweilige Kirche
Taufauffassung	Kindertaufe	einheitlich Kindertaufe oder Glaubenstaufe	einheitlich Kindertaufe	nicht entscheidend	Einheitlich Glaubenstaufe oder Kindertaufe
Einheitsverständnis	korporativ	korporativ	korporativ	aufgabenorientiert	separiert
Tendenz	ökumenisch	ökumenisch, Minorität evangelikal	ökumenisch	meist ökumenisch	fundamentalistisch
Zusammen-schlüsse	CWM (GB) EMW (D)	CWM(GB) KEM (CH) EMW(D) DOM-NCCCUSA Défap (F) NLZ CCC-CWC (CA)	CWM(GB) KEM (CH) EMW(D) DOM-NCCCUSA Défap (F) NLZ	meist wie klassische Missionen, z.T. wie Glaubensmissionen	TAM-ICCC (USA)

<i>Kriterien</i>	Freimissionen	Nichtkirchenmissionen	Glaubensmissionen	Nachklassisch Denominationale Missionen
Älteste Mission	Karl Gützlaff 1829	Anthony Norris Groves Mission in Bagdad 1829	China Inland Mission (Hudson Taylor) 1865	Evangelical Free Church (USA) 1887
Wichtige Mission	Hudson Taylor 1857 David Livingstone 1852	[Echoes of Service] 1872 CMMIL Missionshaus Wiedenest	LIM 1879 (RBMU) NAM 1891 CMA 1887 SAGM 1889 SIM 1900 SUM 1904 WEC 1913	Evangelical Congregational Church 1922
Namensform	Oft geographische Zielbezeichnung	Geogr. Zielbezeichnung Allg. christliche Zeichnungen	Meist geographische Zielbezeichnung	Denominationalle Herkunftsbezeichnung
Organisationsform	Individuelle Unternehmungen	Indiv. Unternehmungen De facto Organisation durch Zeitschrift oä.	Missionsgesellschaften, z.T. mit ordensähnlichem Charakter	Kirchliche Missionsabteilungen
Stellung	völlig unabhängig	unabhängig	Mitglied der Mission	unterschiedlich
Finanzierung	Verdienst, Vermögen des Missionars, Spenden	„Faith support“	„Faith support“ Spenden	Spenden, kirchliche Beiträge
Tragende Erneuerungsbewegung	Erweckungen des 19. Jahrhunderts	Brüderbewegung (ab etwa 1825)	Erweckung der 2. Hälfte des 19. Jhdts, Heiligungsbewegung, Brüderbewegung, Prophetische Bewegung, Gemeinschaftsbewegung	Evangelikale Denominationen, oft aus der Erweckung der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts

<i>Kriterien</i>	Freimissionen	Nichtkirchenmissionen	Glaubensmissionen	Nachklassisch Denominationale Missionen
Bezug zur Kirche	keiner	Faktische Zuordnung (nur) zur Brüderbewegung, enge Zuordnung zur Ortsgemeinde	Interdenominational, stellvertretend für die (allg.) Kirche, aber keine organisatorischen Beziehungen	Missionsabteilungen der Kirchen
Ordination	keine	Es gibt keine Ordination	zufällig	wie in der jeweiligen Denomination
Taufauffassung	gemäß der Überzeugung des Gründers	Einheitlich, fast nur Glaubenstaufe, Wiedertaufe	widersprechend Glaubenstaufe, Kindertaufe	wie in der jeweiligen Denomination
Einheitsverständnis	individuell	nicht-denominational	individuell unabgegrenzt	individuell; korporativ
Tendenz	evangelikal	evangelikal	evangelikal	evangelikal
Zusammenschlüsse	keine Zugehörigkeit	Keine Zugehörigkeit, Ausnahmen FMEF (CH) AEM (D)	IFMA (USA/CA), z.T. EFMA (USA/CA), EMA (GB), AEM (D/CH), EZA (NL), FMEF (F/CH) NEMA (NIG)	EFMA (USA/CA), EMA (GB), NLZ (NL), AEM (D)

<i>Kriterien</i>	Pfingstmissionen	Nachklassisch Fundamentalistisch	Charismatisch
Älteste Mission	Apostolic Faith Mission 1907	Unklar	unklar
Wichtige Missionen	Assemblies of God Mission 1908, Zaire Evangelistic Mission 1915	WEF Ministries Sahara Desert Mission	Globe Missionary Evangelism 1973; WE GO 1974
Namensform	Oft denominationale Herkunftszuweisung, teils geographische Zielbezeichnungen	Geographische Zielbezeichnung	Weiträumige Bezeichnungen
Organisationsform	Missionsgesellschaften, z.T. ähnlich Glaubensmissionen	Missionsgesellschaften, z.T. unabhängige Tendenzen	Missionsgesellschaften, Gemeindemissionen
Stellung	Meist Mitglied der Mission	Mitglied, z.T. unabhängig	unterschiedlich
Finanzierung	Spenden, oft „faith support“, teils kirchliche Beiträge	Spenden	Spenden
Tragende Erneuerungsbewegung	Pfingstbewegung [ab 1900/1906]	„Stiller“, nicht-denominationaler Fundamentalismus	Charismatische Bewegung [ab ca. 1960]
Bezug zur Kirche	Meist einer oder mehreren Pfingstkirchen zugeordnet	Missionsgesellschaften oder unabhängig	Noch unklar, oft starker Bezug zur Ortsgemeinde
Ordination	Wie in der jeweiligen Kirche	zufällig	unklar
Taufauffassung	Einheitlich, meist Glaubens- taufe	einheitlich Glaubenstaufe	fast nur Glaubenstaufe
Einheitsverständnis	Meist korporativ, z.T. individuell	separiert	Individuell
Tendenz	Evangelikal/pfingstlich	fundamentalistisch	Evangelikal/charismatisch
Zusammenschlüsse	EFMA (USA/CA) EMA (GB) EZA (NL) EMW (D) NMR (N) MR (SF) DMR (GK) SMR (S) NEMA (NIG)	FOM (USA)	meist keine Zugehörigkeit NEMA (NIG)

Kenneth Scott Latourette bezeichnet die Periode von 1800 bis 1914 als das „Große Jahrhundert“ der Weltmission, dessen Anfang durch William Carey markiert ist.¹ Für diese Periode ist die von den etablierten Kirchen unabhängige, aber doch eng auf sie bezogene Missionsgesellschaft die charakteristische Missionsform.² Diese Missionen werden deswegen im Folgenden als „klassische Missionen“³ bezeichnet. Alle vorausgegangenen evangelischen Missionen wirken gegenüber dieser gewaltigen Missionsbewegung wie Vorläufer. Sie werden hier als „vorklassische Missionen“ bezeichnet. Wenn die historische und die wirkungsgeschichtliche Eminenz der klassischen Missionen auch außer Frage steht, so sind doch nach und neben ihnen neue und neuartige Missionen entstanden. Sie sind häufig dadurch gekennzeichnet, dass sie zu den ursprünglichen Prinzipien der klassischen evangelischen Missionsbewegung zurückkehren oder diese radikalisierten und weiterentwickeln wollten. Diese „neuen“ (im Sinne von „neuartigen“) Missionen tragen deswegen die Sammelbezeichnung „nachklassische Missionen.“ Jeder dieser drei Missionstypen kann in verschiedene Untertypen eingeteilt werden.

Die vorklassischen Missionen

Da die vorklassischen Missionen das Thema dieser Arbeit nicht direkt berühren, ist auf eine weitere Unterteilung dieses Missionstyps verzichtet worden. Zwei Missionen aus dieser Zeit existieren noch heute: Die

¹ „In 1793, five years before the death of Schwartz, there landed in Calcutta William Carey, who was to begin a new era in Protestant missions, not only in India, but also in the entire world“ (Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Grand Rapids Zondervan Edition ⁵ 1976 [1939/1967] 111,281).

² Dazu: Andrew F. Walls, *Vom Ursprung der Missionsgesellschaften oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in:* EM 1987,36-40; 65-62. Zur Entstehung der Missionsgesellschaften siehe auch: Hans-Werner Gensichen, *Über die Ursprünge der Missionsgesellschaft. Versuch einer Orientierung in:* Niels E. Bloch-Hoell (Hg.), *Misjonskall og forskerglede. Festschrift O.G. Myklebust*, Oslo 1975, 48-68.

³ Zur Wahl des Begriffes "klassische Missionen" siehe den vergleichbaren Gebrauch in: Wilhelm Oehler, *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, 1. Band, Baden-Baden 1949, 162, wo er von der "klassischen Zeit der deutschen evangelischen Mission" spricht. Er benutzt den Begriff "nachklassisch" nicht, aber die erste Mission, die er nicht mehr zur klassischen Zeit zählt, ist die Neukirchener Mission.

Society for the Propagation of the Gospel [1701]⁴ und die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine (Unitas Fratrum) [1732]. Andere Missionen existieren nicht mehr,⁵ bei wieder anderen gibt es noch auf sie zurückgehende Kirchen (Dänisch-Hallesche Mission, 1706).

Die genannten Missionen repräsentieren auch drei Tendenzen der vorklassischen Missionen: Bei der SPG (königlicher Freibrief) und der Dänisch-Halleschen Mission (geleitet durch das königliche „Collegium de cursu Evangelii promovendo“) wird die bedeutende staatliche Rolle erkennbar,⁶ während die Herrnhuter Mission ein frühes Beispiel für die Mission einer auf eine Erneuerungsbewegung zurückgehenden kleinen Kirche ist. In den beiden letzten wird der Einfluss des Pietismus deutlich.⁷ Alle Missionen waren jeweils auf eine Kirche oder Denominationsfamilie bezogen. Die heutige missionstheologische Tendenz der USPG und der Herrnhuter Mission ist ökumenisch, sie gehören mit den meisten klassischen Missionen zu den ökumenisch orientierten Missionsräten.

Die klassischen Missionen

Die älteste Form der klassischen Missionen ist die Denominationelle Mission. Sie ist in der Regel an ihrer denominationellen Herkunftsbezeichnung zu erkennen. In fast allen Fällen war die Mission zwar von der Kirche unabhängig organisiert, war aber doch eindeutig auf eine Kirche bezogen, die auch die Missionare ordinierte. Die Missionen waren als „freie Vereinigungen“ (voluntary associations) organisiert. Die Missiona-

⁴ Heute United Society for the Propagation of the Gospel. 1965 Zusammenschluss mit der Universities Mission to Central Africa [1857], 1968 mit der Cambridge Mission to Delhi [1877].

⁵ Z.B. die von Justinian von Welz 1664 gegründete Mission (Fritz Laubach, Justinian von Welz - Leben und Werk, 14ff in: Fritz Laubach [Hg.], Justinian von Welz. Sämtliche Schriften, Wuppertal/Zürich 1989, 7-32).

⁶ Dazu siehe: Gensichen, Ursprünge der Missionsgesellschaft 54-58.

⁷ Die Bezeichnung "Pietismus" wird in dieser Arbeit nur für die historische Bewegung im engen Sinne verwandt, spätere auf den Pietismus zurückgehende Bewegungen werden mit ihren eigenen Namen bezeichnet. Als Bezeichnung einer Frömmigkeitsform wird "Pietismus" nicht benutzt. Anders z.B. Klaus Bockmühl, Die Aktualität des Pietismus, Gießen/Basel 1985.

re waren aber von der Mission angestellt, so dass für sie das Prinzip der „freien Vereinigung“, in der alle Mitglieder auch Mitspracherecht haben, nicht galt.⁸

Die klassischen Missionen zeigen heute meist eine ökumenische Tendenz und gehören den entsprechend orientierten Missionsräten an. Es gibt aber auch einzelne klassische denominationelle Missionen (besonders in den USA), die, wie die sie tragende Kirche, eine eindeutig evangelikale Entwicklung genommen haben.⁹

In den letzten Jahrzehnten ist es bei so gut wie allen klassischen Missionen zu einer engen organisatorischen Verflechtung mit den sie tragenden Kirchen gekommen,¹⁰ was sich auch hinsichtlich einer beträchtlichen finanziellen Unterstützung der Missionswerke und Missionsgesellschaften aus dem offiziellen Etat der Kirchen ausgewirkt hat.

Die zweite große Gruppe der klassischen Missionen sind die *interdenominationellen klassischen Missionen*,¹¹ deren älteste die London Missionary Society [1795] ist. Diese Missionen prägten die frühe klassische Missionsbewegung im deutschsprachigen Raum. Die Missionen tragen fast immer eine geographische Herkunftsbezeichnung: Evangelische Missionsgesellschaft in Basel (1815),¹² Société des Mis-

⁸ Deswegen ist das Organisationsprinzip der frühen klassischen Missionen auch als "voluntary absolutism" bezeichnet worden (Peter Hinchliff, *Voluntary Absolutism: British Missionary Societies in the Nineteenth Century in*: W.J. Shells und Diana Wood, *Voluntary Religion*, London 1986, 363-379). Vgl. dazu L. Harms: "Den vom Missionshaus ausgehenden Weisungen, Ermahnungen und Befehlen ist pünktlich Gehorsam zu leisten" (Hermannsburger Missionsblatt 1854,13).

⁹ Bestes Beispiel hierfür ist die Mission der amerikanischen Southern Baptists.

¹⁰ Kritische Gedanken dazu bietet: Niels-Peter Moritzen, *Der charismatische Impuls der Mission in*: Theo Sundermeier, *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*.

¹¹ Statt "interdenominationell" wird meist der Begriff "interkonfessionell" verwendet. In diesem Buch soll aber der Begriff Konfession nur für die drei großen christlichen Traditionen orthodox, katholisch und evangelisch verwandt werden. In diesem Sinne interkonfessionelle Missionen gibt es nicht, wohl aber interkonfessionelle Vereinigungen, wie den CVJM oder die World Students' Christian Federation.

¹² Hier zeigt sich schon von Anbeginn eine konfessionelle Einengung: Die Christentumsgesellschaft, auf die die Basler Mission zurückgeht, hatte zwar evangelischen Charakter, aber doch auch katholische Mitglieder. Sie kann deswegen als in gewissem Maße interkonfessionell bezeichnet werden. Dagegen konnten nur Reformierte, Unierte und Lutheraner

sions Évangéliques de Paris (1822),¹³ Ostfriesische Missionsgesellschaft (1834) uam.¹⁴

Alle interdenominationellen klassischen Missionen sahen sich stellvertretend tätig für Kirchen, welche die Kindertaufe als die normale Taufform ansahen und sehr häufig landeskirchlichen Charakter hatten. Auch ihre Missionare wurden, wie die der denominationellen klassischen Missionen, regelmäßig von einer der jeweiligen Mission nahestehenden Kirche ordiniert.

Alle klassischen interdenominationellen Missionen haben einen schnellen Denominationalisierungsprozess durchlaufen, so dass heute eine Unterscheidung zwischen klassisch denominationellen und klassisch interdenominationellen Missionen nicht mehr sinnvoll ist. Alle klassischen interdenominationellen Missionen sind heute Mitglieder ökumenisch orientierter Zusammenschlüsse.

Eine gewisse Sonderstellung nehmen die *spezialisierten klassischen Missionen* ein, als deren erste die Edinburgh Medical Missionary Society (1841) anzusehen ist. Ähnlich spezialisiert war die Zenana Bible and Medical Mission, die 1852 ebenfalls in Edinburgh gegründet wurde.¹⁵ In den USA ist als eine der ersten spezialisierten Missionen stellvertretend für viele andere Frauenmissionen die Woman's Union Missionary

(und ausnahmsweise auch einmal ein Methodist) Basler Missionare sein (Basler Mission [W.Haas] - Fiedler 12.4.1988; 12.6.91). Die Basler Mission ist deswegen als interdenominationell zu bezeichnen. Auch der Basler Missionar Felizian Graf Zarembo, obwohl russischer Herkunft, war Reformierter und als solcher schon als Kind nach dem reformierten Katechismus unterrichtet worden (Felizian Graf Zarembo, Bewerbungsbogen 30.10.1878).

¹³ Zur ersten Missionsleitung der Pariser Mission gehörten Reformierte, Lutheraner und Kongregationalisten (Burton L. Goddard [Hg.], *The Encyclopedia of Modern Christian Missions*. The Agencies, Camden NJ uam. 1967, 5900.

¹⁴ Diese Bezeichnungsweise findet sich auch in Skandinavien, obwohl die dortigen Missionen von Anfang an praktisch lutherisch waren: Danske Missionsselskab (1821), Svenska Missions-sällskapet (1836), Norske Misjonsselskap (1842), Suomen Lähetyksseura/Finska Missions-sällskapet (1859).

¹⁵ Ihr heutiger Name ist (seit 1989) Interserve. Zuvor Bible and Medical Missionary Fellowship (BMMF). Seit 1952 sendet die Mission auch Männer aus. In den letzten Jahren hat sie ein beträchtliches Wachstum erlebt.

Society of America (1861) zu nennen.¹⁶ Die Sonderstellung der spezialisierten klassischen Missionen ist darin zu sehen, dass sie durch ihre größere Individualität und Interdenominationalität in manchem als Vorbild für die späteren Glaubensmissionen dienten. Das wird daran deutlich, dass von den drei genannten spezialisierten klassischen Missionen die beiden letztgenannten im Lauf ihrer Geschichte die finanziellen „Glaubensprinzipien“ übernahmen und sich Zusammen-schlüssen von Glaubensmissionen anschlossen. Auch die Vorläuferin der China Inland Mission, die Chinese Evangelization Society, ist als interdenominatio-nelle spezialisierte Mission zu verstehen. Sie wollte nicht wie die anderen klassischen Missionen Kirchen gründen, sondern mit Hilfe chinesischer Evangelisten und intensiver Literaturverbreitung „nur“ die christliche Botschaft ausbreiten.

In der zweiten Generation der klassischen Missionsbewegung kam es zu zwei weiteren Missionsgründungen, die in mancher Hinsicht eine Vorstufe zu den Glaubensmissionen wurden: Die Goßner Mission (1836)¹⁷, die sich in die Richtung einer klassischen Mission entwickelte,¹⁸ hatte anfangs, vom „charismatischen Selbstrecht des Missionars“¹⁹ her, teils eine Strukturlosigkeit, die an die Freimissionen erinnert, teils eine autoritäre „Ein-Mann-Führung“, die an die starke Rolle vieler Gründer von Glaubensmissionen erinnert.²⁰ Das andere Missionswerk mit einem gewissen Vorbildcharakter ist die Pilgermission St. Chrischona (1840), die für die Arbeit an der „Apostelstraße“ von Jerusalem nach

¹⁶ Bis 1911: Woman's Union Missionary Society of America for Heathen Lands.

¹⁷ Die Geschichte der Goßner Mission ist ausführlich dargestellt in: Walter Holsten, Johannes Evangelista Goßner. Glaube und Gemeinde, Göttingen 1949 (Zur Goßner Mission bes. 48ff, Abdruck der Statuten 385-405).

¹⁸ Walter Holsten, Johannes Evangelista Goßner 158ff.

¹⁹ Zu diesem Ausdruck siehe Hans-Werner Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit, Göttingen ²1969(1961), 41.

²⁰ Der Vorbildcharakter der Goßner Mission wird auch in den Glaubensmissionen gesehen, die sich in historischen Darstellungen immer wieder auch auf Goßner als einen ihrer "Väter" berufen. Bingham z.B. schreibt: "Gossner and Harms were the fathers of the 'Faith Mission' movement which really emanated from Germany" (The Missionary Witness Okt. 1914,293). Direkte Beeinflussungen oder persönliche Beziehungen sind aber nicht festzustellen gewesen, literarische Fernwirkungen denkbar.

Äthiopien bewusst nur Handwerkermissionare einsetzte, während diese in den klassischen Missionen als Gehilfen des [ordinierten] Missionars verstanden wurden²¹. In den Glaubensmissionen können auch Nichtordinierte selbständig missionarisch arbeiten.²²

Eine sehr späte Weiterentwicklung im Bereich der klassischen Missionen sind die *fundamentalistischen klassischen Missionen*. Sie sind aus dem Kampf um die theologische Richtung in einigen klassischen Denominationen entstanden.²³ In ihren Organisationsstrukturen gleichen sie den klassischen denominationellen Missionen, auch im Verhältnis Mission/Kirche stimmen sie überein. Sie sind in allen Fällen „Abspaltungen“ von klassischen Missionen. Ihre Zahl übersteigt kaum ein Dutzend. Sie gehören meist einem eigenen fundamentalistischen Zusammenschluss an (The Associated Missions of the International Council of Christian Churches [TAM-ICCC]) und lehnen jede Zusammenarbeit mit nicht-fundamentalistischen Organisationen, seien sie „ökumenisch“ oder „evangelikal“, ab. Im Gegensatz zum korporativen Einheitsverständnis der klassischen Missionen²⁴ und zum „individuellen“ Einheitsverständnis der Glaubensmissionen ist das fundamentalistische Einheitsverständnis separiert: Vorbedingung für christliche Einheit ist weitgehende Übereinstimmung in der Interpretation der Bibel und Trennung von allen Organisationen, die diese Interpretationsweise nicht einhellig vertreten („Separation zweiten Grades“).²⁵

²¹ Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre* Band II, Gotha 1897, 237.

²² In der Literatur der Glaubensmissionen gibt es einige frühe Hinweise auf Chrischona, aber es werden keine direkten Beeinflussungen und persönliche Beziehungen deutlich.

²³ Typisch ist hier das Independent Board for Presbyterian Missions, das am 27.6.1933 aus Protest gegen den "Modernismus" unter der Leitung von J. Gresham Machen gegründet wurde (Ausführlich EMCM, 3230. Die Unterstützung dieser von der Denomination unabhängigen presbyterianischen Mission führte dann 1936 zum Ausschluss Gresham Machens und Carl McIntires aus der Presbyterian Church in the USA und zur Gründung der Orthodox Presbyterian Church, die Carl McIntire 1937 verließ, um die eher noch fundamentalistischere Bible Presbyterian Church zu gründen (Constant [Hg.], *Yearbook of American and Canadian Churches* 1986, Nashville 1985, 79). Beide Kirchen sind klein geblieben.

²⁴ Das korporative Einheitsverständnis sieht Einheit als Zusammenarbeit von korporativen Strukturen (z.B. Kirchen), nicht nur von Individuen.

²⁵ Diese "Separation zweiten Grades", die nicht nur [individuell] Trennung von der "Irrlehre" bedeutet, sondern auch [korporativ] Trennung von allen Organisationen, die "Kompromisse

Vorstufen zu den Glaubensmissionen	
1836	Goßner Mission
1840	Pilgermission St. Chrischona
1841	Edinburgh Medical Missionary Society
1852	Zenana, Bible, and Medical Mission, or Indian Female Normal School and Instruction Society
1856	Ermelosche Zendingsgemeente (bis 1862 Hilfsorganisation der Rheinischen Mission, dann unabhängig)
1860	Women's United Missionary Society
1862	Scripture Gift Mission

Die nachklassischen Missionen

Mit der Gründung der China Inland Mission im Jahre 1865 wurden die Glaubensmissionen zur wesentlichsten Gruppe der nachklassischen Missionen. Direkten Vorbildcharakter hatten für sie zwei kleinere Bewegungen, die als die ersten nachklassischen Missionsbewegungen zu verstehen sind: die Freimissionen und die Nichtkirchenmissionen.

Die auf dem „charismatischen Selbstrecht des Missionars“ beruhenden *Freimissionen* sind dadurch gekennzeichnet, dass sie gegenüber keiner Kirche oder Missionsgesellschaft verantwortlich sind.²⁶ Sie bestehen in der Regel nur aus dem Gründer, gegebenenfalls seiner Familie und einzelnen Mitarbeitern. Ihre Permanenz ist oft begrenzt, besonders nach dem Tod oder Ausscheiden des Gründers. Den Lebensunterhalt und die

mit der Irrlehre" akzeptieren (z.B. in der Form eines theologischen Pluralismus), ist heute das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der Fundamentalisten zu den Evangelikalen. Sie geht wahrscheinlich zurück auf John Nelson Darby: "It is dearly the duty of a believer to separate himself from every act that he sees not to be according to the word though bearing with him who ignorantly does the act, and his duty requires this of him, even though his faithfulness should cause him to stand alone, and though, like Abraham, he should be obliged to go without knowing whither he goes" (William Kelly [Hg.], *The Collected Writings of J.N. Darby*, 1,153 [Reprint 1971 H.L. Heijkoop, Winschoten]).

²⁶ Typisch ist die Haltung George Müllers: "I further had a conscientious objection against being led and directed by men in my missionary labours. As a servant of Christ it appeared to me, I ought to be guided by the Spirit, and not by men, as to time and place" (George Müller, *A Narrative of some of the Lord's dealings with George Müller written by himself* [9. Ausgabe] London 1895 [1837], 50f).

Kosten seiner Arbeit bestreitet der Freimissionar oft aus eigenem Vermögen, aus dem Lohn eines Arbeitsverhältnisses oder aus gewerblichen Unternehmungen. Diese Einkünfte werden in unterschiedlichem Maße durch Spenden ergänzt.

Die Freimissionen waren insofern Vorbild für die Glaubensmissionen, als auch diese das charismatische Selbstrecht des Missionars zum Ausgangspunkt ihrer Missionstheologie machten. Die Glaubensmissionen distanzieren sich aber von den Freimissionen, indem sie das charismatische Selbstrecht des Missionars nicht als Gegensatz zu effektiver und weiträumiger Organisation verstanden und permanente Strukturen schufen.

Die Freimissionen sind durch starke Fluktuation und fließende Übergänge gekennzeichnet. Viele ursprünglich als Freimissionen konzipierte Missionsunternehmungen haben sich bald zu Glaubensmissionen mit den notwendigen organisatorischen Strukturen entwickelt. Der erste Freimissionar, der für die Geschichte der Glaubensmissionen von Bedeutung ist, war Karl Gützlaff (1803-1851).²⁷ Er löste sich 1828 von der Nederlandsch Zendelinggenootschap, die seine Arbeit unter den Diaspora Chinesen nicht billigte. Zur Unterstützung seiner Arbeit wurde im Dezember 1846 in Kassel die Chinesische Stiftung gegründet,²⁸ unter anderem auch 1849 in Tottenham die Chinese Evangelization Society,²⁹

²⁷ Die ersten umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten über Gützlaff waren: Herman Schlyter, *Karl Gützlaff als Missionar in China*, Lund 1946; *Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis. Studien über das Interesse des Abendlandes an der Mission des China-Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionserwecker*, Lund 1976.

²⁸ Eine detaillierte Darstellung der Geschichte der Chinesischen Stiftung bietet: Günter Bezenberger, *Mission in China. Die Geschichte der Chinesischen Stiftung*, Kassel 1979. Zur Gründung 60ff, die Statuten 73f. Die Chinesische Stiftung war keine klassische Mission, da Gützlaff in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu ihr stand. Hätte sie länger Bestand gehabt und hätte Gützlaff länger gelebt, hätte sie vielleicht zur Glaubensmission werden können. Zum Ende der Chinesischen Stiftung [1858] siehe 136-138.

²⁹ Zu den Gützlaff unterstützenden Organisationen in Großbritannien und zu einer Beurteilung der Arbeit Gützlaffs aus der Sicht der CIM/OMF siehe: A.J. Broomhall, *Barbarians at the Gates*, London/Sevenoaks 1981, 323-349.

als deren Missionar Hudson Taylor 1854 seine Arbeit in China begann. 1857 löste er sich von ihr, um Freimissionar zu werden.³⁰

Mit seiner Entscheidung, Freimissionar zu werden, entschied sich Hudson Taylor auch dafür, seinen Lebensunterhalt „als Antwort auf Gebet im Glauben zu erwarten.“³¹ Damit übernahm er eines der grundlegenden Prinzipien der etwa um die gleiche Zeit wie die Freimissionen entstandenen *Nichtkirchenmissionen*, die auf die *Brüderbewegung*³² zurückgehen und als deren erster Missionar Anthony Norris Groves (1795-1853) im Jahre 1829 nach Bagdad ging.³³ Groves hatte ursprünglich als Missionar der CMS arbeiten wollen, löste aber die Beziehung vor der Ausreise, weil er die Ordination durch eine Denomination nicht akzeptieren konnte³⁴ und dann zu der Überzeugung kam, dass „eine Ordination überhaupt nicht nötig sei.“³⁵ Die Brüderbewegung verstand sich nicht als Kirche, sondern als eine Bewegung, die zur „Einheit aller Gläubigen“ aus allen Denominationen und jenseits aller Denominationen führen wollte. Bewegungen dieser Art können als „nichtdenominationell“ bezeichnet werden. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass sie selbst sich nicht als Denomination verstehen, jedoch dem außenstehenden Beobachter als Denomination erscheinen.³⁶

³⁰ James Hudson Taylor, *Retrospect*, London 181974, 95f [Text entspricht London 18941; vgl. Broomhall, *If I had a Thousand Lives*, Sevenoaks 1982, 31,34f.

³¹ Taylor, *Retrospect* 95f.

³² Die beste wissenschaftliche Darstellung der Brüderbewegung ist: F. Roy Coad, *A History of the Brethren Movement. Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day*, Exeter 1968.

³³ Anthony Norris Groves, *Memoir of Anthony Norris Groves*, compiled chiefly from his journals and letters, to which is added a supplement, Containing Recollections of Miss Paget, and accounts of Missionary works in India, etc. By his widow, London 3 1869. Seine Biographie: G.H. Lang, *Anthony Norris Groves*, London 1949.

³⁴ Groves, *Memoir* 42.

³⁵ "One day the thought was brought to my mind, that ordination of any kind to preach the gospel is no requirement of Scripture. To me it was a removal of a mountain" (42)

³⁶ Ein Beispiel dafür ist die japanische Nichtkirchenbewegung. Beschrieben in: Hannelore Kimura-Andres, *Mukyokai*, Erlangen 1988

Die Brüderbewegung³⁷ und mit ihr die Nichtkirchenmissionen sind von evangelikaler Frömmigkeit geprägt. Es handelt sich aber nicht um Glaubensmissionen, weil sie denominationell gebunden sind.³⁸ Da die Brüderbewegung keine Ordination kennt, hat diese auch für die Nichtkirchenmissionen keine Bedeutung. Die Nichtkirchenmissionen gehören, von Ausnahmen abgesehen,³⁹ bewusst zu keinen Zusammenschlüssen, lehnen aber eine Zusammenarbeit mit anderen Missionen keineswegs ab. Grundlegend unterscheiden sich die Glaubensmissionen von den Missionen der Brüderbewegung durch eine zentrale Organisation und ihre Interdenominationalität.

Die *Glaubensmissionen* sind in gewissem Sinne als Erben sowohl von Ideen der *Freimissionen* als auch der *Nichtkirchenmissionen* zu verstehen (charismatisches Selbstrecht des Missionars und Glaubensprinzip der Finanzierung). Weit mehr sind sie jedoch als Korrektur der in den Prinzipien der Freimissionen und der Nichtkirchenmissionen enthaltenen Engführungen anzusehen. Von den klassischen Missionen unter-

³⁷ Eine ausführliche Darstellung der Mission der Brüderbewegung ist: W.I. Stunt, *Turning the World Upside Down*, Eastbourne 1972. Zu Einflüssen der Brüderbewegung auf Hudson Taylor und die Gründer der NAM siehe 31.

³⁸ Aus der Sicht der "strengerer" Teile der Brüderbewegung sind die Glaubensmissionen, selbst die CIM, weil sie organisiert sind, keine "reinen" Missionsarbeiten mehr (Lang, Groves 180).

³⁹ Die deutschen Lesern naheliegendste Ausnahme ist das Missionshaus Bibelschule Wiedenest, dessen Leiter Ernst Schrupp in seiner formativen Lebensperiode sehr stark von mit den Glaubensmissionen verbundenen interdenominationellen Bewegungen beeinflusst worden war (Int. Ernst Schrupp 12.10.1987). Besonders wichtig war für ihn die leitende Mitarbeit an den von der internationalen Studentenmission veranstalteten missionarischen Freizeiten im Sommer 1948 in der Schweiz mit ca. 300 Studenten und Oberschülern aus (West-) Deutschland und die Teilnahme an der Konferenz der IFES (International Fellowship of Evangelical Students) in Lausanne 1948 (Schrupp - Fiedler 3.6.1991). Zu erwähnen ist auch die Teilnahme an der von Jugend für Christus veranstalteten Weltkonferenz für Weltevangelsingelisation (15.-22.8.1948) in Beatenberg (Programm Weltkonferenz für Weltevangelsingelisation; Namentliche Aufstellung der Brüder, die zur Teilnahme an der Jugend für Christus Konferenz vorgeschlagen waren. Originaltexte und einen Rückblick bietet: Bibel und Gebet Okt./Nov. 1988). In den ersten Jahren arbeitete ein Teil der von Wiedenest ausgesandten Missionare im Rahmen einer internationalen Glaubensmission (z.B. SIM, New Tribes Mission). Zu Schrupps Ansätze der Brüderbewegung und der Glaubensmissionen kombinierendem Konzept der "sendenden Ortsgemeinde" siehe Ernst Schrupp, *Die gemeindliche Sendung in: EM* 1/1987, 10-14. Schrupps Grundsätze sind weitergeführt in: Daniel Herm, *Gemeinde und Mission*, Wuppertal/Zürich 1989.

schieden sich die Glaubensmissionen vor allem dadurch, dass sie einen anderen geistlichen Hintergrund haben. Sie gingen nicht wie diese aus der Erweckung des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts hervor, sondern aus der darauffolgenden Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Grundlegend anders als bei den klassischen Missionen ist das Verhältnis zu den Kirchen. Die Interdenominationalität der Glaubensmissionen ist wesentlich breiter als die der interdenominationellen klassischen Missionen. Integration in Kirchen ist nicht möglich, weil das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen individuell ist: *Einzelne* Christen oder Gemeinden aus den verschiedensten evangelischen Denominationen arbeiten zusammen, nicht Kirchen oder deren offizielle oder inoffizielle Repräsentanten.⁴⁰

Unterschieden werden müssen die Glaubensmissionen aber auch von den nach ihnen entstandenen Missionstypen: Seit 1907 gibt es die *Pfingstmissionen*, die, bei aller Unterschiedlichkeit untereinander, von den Glaubensmissionen dadurch zu unterscheiden sind, dass sie auf die Pfingstbewegung zurückgehen, also auf die nach der die Glaubensmissionen tragenden Erneuerungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeitlich nächste Erneuerungsbewegung. Bei allen methodischen und theologischen Übereinstimmungen mit den Glaubensmissionen verstanden sich die Pfingstmissionen doch als eigenständige Größe und wurden auch als solche gewertet. Sie sind durch eine Charismenlehre gekennzeichnet, die die Geistesgabe des Zungenredens als „anfängliches Zeichen“⁴¹ der Erfüllung mit dem Heiligen Geist ansieht. Diese Erfüllung mit dem Heiligen Geist wird in der Regel anstelle der Heiligung als zweite geistliche Krisenerfahrung nach der Bekehrung verstanden. Zwischen Glaubensmissionen und Pfingstmissionen ist auf den Missionsfeldern Zusammenarbeit möglich und häufig, in der Mehr-

⁴⁰ Zum "individuellen Einheitsverständnis" der Glaubensmissionen siehe S. 174-178.

⁴¹ Dabei muss die Geistestaupe nicht unbedingt notwendiges anfängliches Zeichen der Erfüllung mit dem Heiligen Geist sein.

zahl der sendenden Länder gehören sie auch zu denselben Zusammenschlüssen. Trotzdem sind es deutlich unterscheidbare Gruppen.⁴²

Nicht ganz so einfach ist die Abgrenzung der *nachklassischen denominationellen Missionen* von anderen Gruppen. Es handelt sich um denominationelle Missionen eher freikirchlichen Charakters. Sie leiten ihre Ursprünge entweder aus der Mitarbeit in einer interdenominationellen Glaubensmission ab oder sind unter starker Beeinflussung durch die Ideen der Glaubensmissionen entstanden und/oder gehen auf Denominationen zurück, die, wie die Evangelical Free Church of America,⁴³ aus der Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Nachklassisch denominationelle Missionen dieser Art gibt es fast nur in den USA.

Eindeutig von den interdenominationellen evangelikalen Glaubensmissionen sind die *fundamentalistischen nachklassischen Missionen* zu unterscheiden: Sie sind, anders als die interdenominationellen Glaubensmissionen, nichtdenominationell. Im Gegensatz zu den Glaubensmissionen lehnen sie die Denominationen ab. Darüber hinaus verlangen sie wie die klassischen fundamentalistischen Missionen die Separation zweiten Grades. Von diesen unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht im Kampf um die theologische Richtung in einer klassischen Denomination entstanden sind. Sie haben ihren geistlichen Hintergrund in der etwas späteren Bewegung unabhängiger fundamentalistischer Gemeinden, die nicht um die rechte Lehre und die Macht in den Denominationen kämpft, sondern sich gegebenenfalls still aus ihnen zurückzieht. Ihr Fundamentalismus wird deswegen in dieser Arbeit im Gegensatz zum „kämpferischen“ denominationellen Fundamentalismus als „stiller“ nichtdenominationeller Fundamentalismus bezeichnet. Nachklassische

⁴² Es gibt nur eine pfingstliche Glaubensmission, die Orebro Missionsforening. Sie kommt historisch aus der Heiligungsbewegung, aus der sie trotz Übernahme der Lehre von der Geistestaupe nicht ausschied.

⁴³ Gegründet 1884 als Swedish Evangelical Free Mission, dann umgenannt in Swedish Evangelical Free Church und nach Zusammenschluss mit der Evangelical Free Church Association (ursprünglich Norwegian and Danish Free Church Association) dann Evangelical Free Church of America (Frank S. Mead; Samuel S. Hill, *Handbook of Denominations in the United States*, Nashville ⁸1985, 113). Die Kirche gehört wie der deutsche Bund Freier evangelischer Gemeinden zum Weltbund der Freien evangelischen Gemeinden.

wie klassische fundamentalistische Missionen gibt es fast nur in den USA.⁴⁴

Die jüngste quer durch die Denominationen verlaufende Erneuerungsbewegung ist noch zu neu, als dass ihr weltmissionarisches Engagement schon eindeutige Klassifizierungen zulassen würde. Da die *charismatische Erneuerungsbewegung* sich bisher weitgehend innerhalb der klassischen Denominationen vollzogen hat, sind auch viele aus der charismatischen Erneuerungsbewegung stammende Missionare in die bestehenden denominationellen und interdenominationellen Missionen gegangen. Trotzdem formiert sich langsam, besonders in den USA, eine eigene charismatische Missionsbewegung. Möglicherweise wird sie einen nichtdenominationellen Charakter annehmen.⁴⁵ Aber auch denominationelle wie interdenominationelle Entwicklungen scheinen noch im Bereich des Möglichen zu liegen.

⁴⁴ In dieser Arbeit wird sorgfältig zwischen evangelikalen und fundamentalistischen Missionen unterschieden. Nur solche Missionen werden als fundamentalistische Missionen bezeichnet, die diese Bezeichnung auch für sich akzeptieren würden. Diese Missionen sind unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass sie mit evangelikalen Missionen nicht kooperieren, auch nicht zu evangelikalen Zusammenschlüssen gehören. Anders definiert wird der Begriff "Fundamentalismus" in James Barr, *Fundamentalismus*, München ²1981(1977). Die Problematik der Abgrenzung zeigt sich z.B. auf S. 31: "Ich bin nicht ganz sicher, wo die moderne amerikanische Begriffsabgrenzung zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten im Vergleich zu meiner eigenen nachfolgenden Beschreibung liegt. Ich habe jedoch den Eindruck gewonnen, dass beide Begriffe in den USA Einstellungen bezeichnen, die konservativer und extremer sind als dieselben Wörter in Großbritannien, so dass nach amerikanischem Sprachgebrauch der hier beschriebene Fundamentalismus dem extremen Teil des Evangelikalismus und dem weniger extremen Teil des Fundamentalismus zugeordnet werden könnte." Fundamentalismus bezeichnet für Barr eine "bestimmte individuelle, religiöse und existentielle Grundeinstellung" (29f), die sich gewöhnlich in "konservativ-evangelikalen Gruppierungen" manifestiert, ohne dass fundamentalistisch und konservativ-evangelikal vollständig deckungsgleich wären (30).

⁴⁵ Dafür spricht, dass in der englischen nichtdenominationellen "Hauskirchenbewegung" deutliche Tendenzen zu einer eigenständigen Missionsarbeit sichtbar sind (Dietrich Kuhl - Fiedler 15.5.1988).

Die Glaubensmissionen in der deutschen missionswissenschaftlichen Literatur⁴⁶

Die erste der neuen Missionen in Deutschland war die 1882 gegründete Neukirchener Mission,⁴⁷ 1889 folgte die Deutsche China Allianz Mission in Barmen,⁴⁸ 1896-1899 ist die Zeit der Episode der Kieler Mission,⁴⁹ 1899 der Deutsche Zweig der CIM (ab 1900 Liebenzeller Mission⁵⁰), 1900 die Sudan Pionier Mission⁵¹. Alle diese Missionen fanden ihre Unterstützung hauptsächlich in der Gemeinschaftsbewegung und in den Freien evangelischen Gemeinden. Bis 1914 wurden vier weitere Glaubensmissionen gegründet.⁵² Zwischen den beiden Weltkriegen kam es nur zu vier Neugründungen.⁵³ Die Mehrzahl der heute aktiven deut-

⁴⁶ Einen schnellen Überblick über alle Bezugnahmen auf die Glaubensmissionen in den ersten 25 Jahrgängen der AMZ vermittelt: Philipp Horbach, Repertorium zu Warnecks Allgemeiner Missions-Zeitschrift Band 1-25: 1874-1898, Gütersloh 1903.

⁴⁷ Vorstufe zur Gründung der Neukirchener Mission war 1878 die Gründung des Waisenhauses und ab 1879 die Herausgabe des "Missions- und Heidenboten", um "in der Christenheit das Interesse an der Mission zu wecken." Für die Evangelische Theologische Fakultät Heverlee/Leuven arbeitet Bernd Brandl an einer Dissertation über die Geschichte der Neukirchener Mission.

⁴⁸ Andreas Franz, Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, Diss ThD Heverlee/Leuven 1991, 70ff.

⁴⁹ Andreas Franz, Hudson Taylor 130ff. Zum Wechsel der Kieler Mission ins klassische Lager: Andreas Franz, Die Abkehr von den Prinzipien einer Glaubensmission, dargestellt am Beispiel der Kieler Mission in: Missionswerke ohne Spendenkampagnen - Die Glaubensmissionen heute und in der Vergangenheit (idea-dokumentation 9/91, 55-59).

⁵⁰ Andreas Franz, Hudson Taylor 163ff. Siehe auch: Wilhelm Steinhilber, In aller Welt am Netz. Festschrift zum 75jährigen Jubiläum der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1974; per feuerspeiende Berg. Aus der Frühzeit der Liebenzeller Mission [überarbeitet und erweitert von Lienhard Pflaum], Bad Liebenzell 1985(1979).

⁵¹ Bis 1889 in Deutschland Evangelische Mission in Oberägypten (EMO), [seit 1.1.1990 Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten], in der Schweiz Evangelische Nillandmission. Von etwa 1928 bis 1953 hieß sie Evangelische Muhammedaner-Mission.

⁵² Deutscher Frauen-Missions-Bund [1900], Mission für Süd-Ost-Europa [1903], Evangelische Karmelmission [1904], Christoffel-Blindenmission [1908].

⁵³ Licht im Osten [1920], Gnadauer Brasilien-Mission [1927], Marburger Mission [1929 als Yünnan-Mission des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes gegründet. Nachdem Diakonissen des DGD von 1909-29 gemeinsam mit Liebenzeller Missionaren in Hunan tätig

schen Glaubensmissionen entstand nach 1951 entweder als Missionsgemeinschaften zur Aussendung deutscher Missionare in internationale Missionen,⁵⁴ als deutsche Zweige internationaler Missionen oder als eigenständige deutsche Gründungen.⁵⁵

Gustav Warneck waren die neu entstehenden Missionen gut bekannt. Darüber hinaus kannte er aus der Literatur deren „Muttermissionen“ im englischsprachigen Raum und die ihnen verwandten Missionen in Skandinavien.⁵⁶

Warnecks Ablehnung der neuen Missionen ist vierfach begründet: historisch, theologisch, methodisch und ekklesiologisch. In Warnecks Sicht der Missionsgeschichte war für Deutschland die Vollzahl der Missionen schon lange, bevor es zur Gründung der ersten „neuen Missionen“ kam, erfüllt.⁵⁷ Aber war es für Warneck bei späteren Missionen wie Breklum nur fraglich, ob sie nötig seien, so bedeutete für ihn die (sich auf Hudson Taylor, Fredrik Franson und Georg Müller berufende) „neue Missionsbewegung“ nicht nur Zersplitterung, sondern Bedrohung des deutschen Missionsbetriebs „mit einer bedenklichen inneren Gefährdung“.⁵⁸

gewesen waren, wurde ihnen 1929 in Absprache mit der CIM die Provinz Yünnann übertragen], Marburger Brasilien-Mission [1932].

⁵⁴ Die erste dieser Missionsgemeinschaften war die Schweizer Missionsgemeinschaft (SMG).

⁵⁵ Als erste wurde hier 1959 die kleine Mission "Freunde Mexikanischer Indianer-Bibelzentren" gegründet.

⁵⁶ Eine Ausnahme scheint anfangs die CMA zu bilden. Warneck schreibt A.B. Simpson schwedische (statt schottische) Herkunft zu (Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre* Band 111.1, Gotha ²1902, 234) und setzt die CMA ohne weiteres mit den von Franson gegründeten Allianzmissionen gleich. Die Informationen in Warneck, *Abriss* 128 (1905) sind dann korrekt. Insgesamt ist interessant, dass Warneck die "neuen Missionen" in Skandinavien am wenigsten kritisch beschreibt (*Abriss* 157/160).

⁵⁷ Gustav Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlin 1905, 143. Die acht ältesten Missionen hätten genügt: Herrnhut, Basel, Berlin, Barmen, Bremen, Leipzig, Goßner, Hermannsburg.

⁵⁸ Warneck, *Abriss* 147. Sie "verzaubert neuerdings immer größere Kreise, besonders in Amerika und England" (Warneck, *Missionslehre* 111.1, 233). Vgl. dazu die frühe Kritik Warnecks an der CIM in *AMZ* 7(1880), 93.

Als falsche Theologie stuft Warneck die Eschatologie der neuen Missionen ein: Sie gehe davon aus, dass die Mission die Wiederkunft Jesu beschleunigen könne.⁵⁹ In dieser Eschatologie sieht Warneck die Hauptursache für die Eigenart der neuen Missionen. Die falsche Eschatologie führt zu einer falschen Missionsmethode: Da die Verkündigung eilt, spielt Ausbildung keine Rolle. Es müssen große Scharen von Evangelisten ausgesandt werden, deren Aufgabe es nicht ist, Stationen oder Kirchen zu gründen, sondern das Evangelium bekanntzumachen und dann weiterzuziehen.⁶⁰ Aufgabe der Mission sei es aber, nicht aufgrund „mechanischer Rechenmethoden“ die ganze Welt in einer Generation erreichen zu wollen,⁶¹ sondern in organischer Arbeit Kirchen zu gründen.⁶²

Die Kritik aus ekklesiologischen Gründen ist bei Warneck weniger deutlich formuliert. Er bemerkt kritisch, dass bei der CIM und vielen anderen neuen Missionen⁶³ der größte Teil der Missionare Frauen seien⁶⁴ und diese sogar zur Missionspredigt im selbständigen Pionierdienst eingesetzt würden.⁶⁵ Kritisch bemerkt er auch, dass von den Männern nur eine Minderheit ordiniert sei.⁶⁶ Diese kritischen Bemerkungen

⁵⁹ Warneck, Missionslehre II1,235f. Die Ursache dieser falschen Theologie sieht er in einer "buchstäblichen Auslegung" von Mat 24,14 (111.1,242). Außerdem verwechseln sie käryssein und mathäteuein (111.1,236).

⁶⁰ Warneck, Missionslehre 111.1,234-236; Abriss 110.

⁶¹ Warneck, Missionslehre 111.1,236;235. Warneck wendet sich auch gegen die "plötzliche Vermehrung der Sendboten um Tausende"(III.1,242), denn es stehe "nirgendwo geschrieben, dass das Himmelreich gleich einem Treibhaus sei"

⁶² "Das geht heutzutage nicht im Fluge, sondern verlangt Zeit und Arbeit" (111.1,239). Häufig korrigiert die praktische Missionsarbeit die falsche Methode: z.B. habe die CIM trotzdem viele Gemeinden gegründet (111.1,240).

⁶³ Z.B. bei der NAM (Abriss 113).

⁶⁴ Bei der CIM 484 Frauen, 327 Männer (Abriss 112).

⁶⁵ Warneck, Abriss 110.

⁶⁶ Von den 327 Männern der CIM (vor dem Boxeraufstand) waren 75 ordiniert (Abriss 112), von den Missionaren der NAM niemand (333)! Warneck setzt hier unkritisch sein eigenes Kirchenverständnis voraus, in dem die Ordination eine wesentliche Rolle spielt, und beachtet nicht, dass es für die Brüderbewegung, die die NAM in ihren Anfängen sehr stark prägte, keine Ordination gibt. Von diesem Nichtverstehen zeugt auch seine Bemerkung, dass die

kungen zeigen, dass er mit dem Amtsverständnis der neuen Missionen nicht übereinstimmt. Warneck formuliert aber nicht, dass die Eigenart der neuen Missionen darin begründet sein könnte, dass sie von einer eigenständigen geistlichen Bewegung, die historisch und theologisch von Pietismus und Erweckung zu unterschieden ist, geprägt wären.⁶⁷ Wenn auch die ekklesiologische Kritik weniger klar formuliert ist, so wird in Warnecks gesamter Missionslehre doch deutlich, dass er die Volkskirche als Kirchenform selbstverständlich setzt. Bei Missionen, die sie nicht voraussetzen, kann er wohl Frömmigkeit, Charakter und Einsatzbereitschaft der Missionare anerkennen,⁶⁸ nicht aber Raum lassen für ihre Überzeugungen, die er als „moderne Weltevangelisationstheorie“ bezeichnet.⁶⁹

Die negative Stellungnahme Warnecks zu den „neuen Missionen“⁷⁰ ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass die Teilnahme an der Heiligungskonferenz von Brighton (28.5.-7.6.1875)⁷¹ für ihn eine entscheidende Wende seines geistlichen Werdegangs war.⁷² Diese Konferenz, maßge-

Garengaze Mission der Brüder (Gründer: Arnot) "bis heute mit lauter [200] Laienmissionaren arbeite" (Abriss 163).

⁶⁷ Warneck weist aber darauf hin, dass die Neukirchener Mission einen Sammelpunkt für die "mehr freikirchlich gerichteten Kreise zunächst in Rheinland und Westfalen" bot (Abriss 147).

⁶⁸ Zu Taylor: Abriss 110; zu den Allianz-Missionen: Missionslehre 111.1,237.

⁶⁹ Gustav Warneck, Die moderne Weltevangelisationstheorie in: AMZ 24(1897),305; Missionslehre 111.1,233-235. Vgl. Verhandlungen der 9. kontinentalen Missionskonferenz 36 und Wilhelm Öhler, Gedanken über Evangelisation und Mission in: EMM 1894,177-188. Vgl. auch in AMZ 28(1901),453 die Besprechung von John Mott, The Evangelization of the World in this Generation [In deutscher Übersetzung herausgegeben von der deutschen Orient-Mission 1901]. Siehe auch J. Held, Anfänge einer deutschen Muhammedanermision, Wiesbaden 1925, 7: "Warneck schrieb gar manches scharfe Wort dagegen."

⁷⁰ Konkret wandte sich Warneck z.B. noch vor Eröffnung des Neukirchener Missionsseminars gegen dessen Gründung. Siehe AMZ 8(1881),38-41, vgl. 9(1882),505. Genauso wandte er sich noch vor der ersten Komiteesitzung gegen die Gründung der Sudan-Pionier-Mission (Prot. SPM 25.10.1900). Erst 1898 erhielt die Neukirchener Mission in der AMZ die Gelegenheit zu einer Selbstdarstellung, die von Inspektor J. Stursberg geschrieben wurde. Zur Neukirchener Mission in Ostafrika AMZ 25(1898),117-125.

⁷¹ Record of the Convention for the Promotion of Holiness Held at Brighton, May 29, to June 7th, 1875, Brighton oJ (Garland Reprint NY 1984).

⁷² Seine Erlebnisse dort fanden Niederschlag in seinem Artikel: "Die Bedeutung der sog. 'Heiligungsbewegung' für die Mission", AMZ 2(1875),422-426;474-478 und in seinem Buch:

bend bestimmt von den amerikanischen Quäkern Hannah Whitall und Robert Pearsall Smith,⁷³ stand am Anfang der Heiligungsbewegung von Keswick,⁷⁴ die wiederum die „neuen Missionen“ sehr stark geprägt hat.

In der AMZ lassen sich die Spuren Brightons noch einige Jahre verfolgen,⁷⁵ aber sie verlieren sich über ein Jahrzehnt vor der Veröffentlichung von Warnecks Missionslehre.⁷⁶ Mit dem Amtsverständnis hatte er schon in Brighton Probleme: dass Hanna Whitall Smith nicht nur Laie, sondern auch noch Frau, dreimal täglich in öffentlicher Versammlung sprach, war ihm schon damals ein Stein des Anstoßes.⁷⁷

Gustav Warneck hat seine Missionslehre in einer doppelten Frontstellung entwickelt: Zum einen gegen die Überzeugungen der katholischen Missionen, zum anderen gegen Praxis und Grundsätze der nachklassischen Missionen.⁷⁸ Dass er sich von der katholischen Mission abgrenzen

Briefe über die Versammlung zu Brighton. Versuch einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smith'schen Bewegung. Den deutschen Christen zur Prüfung nochmals dargeboten, Hamburg 1876. Welche Bedeutung Brighton für Warneck hatte, wird in Hans Kasdorf, Gustav Warnecks missiologisches Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung, Gießen/Basel 1990 [Diss Pasadena 1976], 119-128 übersichtlich dargestellt.

⁷³ Zur Biographie: Marie Henry, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids 1984.

⁷⁴ Zu Keswick siehe S. 219f. Zur Heiligungsbewegung allgemein siehe S. 210ff.

⁷⁵ AMZ 7(1880),482-484 enthält eine positive Besprechung des ersten Bandes von: Theodor Jellinghaus, *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christus*, Berlin 1880. Die Besprechung des zweiten Bandes ist schon kritischer: AMZ 8(1881),184. Jellinghaus (1841-1919), der auch an der Brighton Konferenz teilgenommen hatte, wurde der führende Theologe der deutschen Heiligungsbewegung, die den Anstoß zur Gründung des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes gab, aus dessen jüngeren Gruppierungen der größte Teil der Unterstützung für die "neuen Missionen" kam.

⁷⁶ Dazu ausführlich: Seppo A. Teinonen, Gustav Warneck und Robert Pearsall Smith. Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missionstheologie mit einer amerikanischen Heiligungsbewegung, Helsinki (*Studia Missiologica Fennica* 1)1957.

⁷⁷ Warneck, Briefe 19. In seiner Missionslehre gesteht er Frauen die Missionspredigt nicht zu; sie sei "ungesund und schriftwidrig" (II 2,248). Frauen können nur Missionarsfrauen sein oder, falls ledig, "missionarische Hilfskräfte"(II 2,247;249), so wie auch Handwerker oder Ärzte, weil nicht ordiniert, nur missionarische Hilfskräfte sind. In seinen Personalstatistiken zählt Warneck Ehefrauen nicht.

⁷⁸ Zu diesen Gruppen gehören besonders die "ordnungslosen Verbände" der Brüderbewegung und der Heilsarmee und die Freimissionare, die "Franc tireurs im Missionsdienste"

musste, war damals unumstritten, und so erscheint die innerprotestantische Frontstellung seiner Missionslehre als die wesentlichere.⁷⁹ Nicht gut zu Warnecks Frontstellung gegen die „neuen Missionen“ passt die Tatsache, dass evangelikale Missionstheologie sich oft als die direkte (oder auch die richtige) Fortführung der traditionellen Missionstheologie des Großen Jahrhunderts sieht, wobei dann Gustav Warneck die Hauptfigur ist.⁸⁰

Reinhold Grundemann, Mitherausgeber der AMZ, zeigt in seinem Missionsatlas keine Abwertung der neuen Missionen. Aber er hat offensichtlich Schwierigkeiten, über sie alle Informationen zu bekommen.⁸¹ Seine Ablehnung der neuen Missionen wird deutlich in seiner Dar-

(Warneck, Abriss 163-164). Zu dieser Abgrenzung Warnecks vgl. Martin Kähler, Gustav Warnecks Sendung in: AMZ 38(1911),105-127, abgedruckt in: Martin Kähler, Schriften zu Christologie und Mission, München 1971, 264-291.

⁷⁹ Das mag auch daran deutlich werden, dass es Schmidlin Anfang dieses Jahrhunderts möglich war, seine katholische Missionstheologie (Joseph Schmidlin, Einführung in die Missionswissenschaft, Münster 1917²1925) zwar in Abgrenzung gegen Warneck, aber doch wesentlich in Anlehnung an ihn zu schaffen, dass es aber keine vergleichsweise Rezeption im Bereich der "neuen Missionen" gab. In den letzten Jahrzehnten ist es aber im evangelikalen Bereich, besonders unter deutschsprachigen Amerikanern, zu einer positiven Warneck-Rezeption gekommen, wie an Hans Kasdorf, Dozent am Seminar der Mennoniten-Brüdergemeinde in Fresno, CA und an George W. Peters, dem ersten Leiter der Ausbildungsstätte der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen in Korntal, deutlich wird. Ausdruck dieser Warneck-Rezeption ist unter anderem Kasdorfs Dissertation über Warneck.

⁸⁰ Ein Beispiel für diese Einschätzung ist: George W. Peters, Evangelische Missionswissenschaft in: EM 1/1985,3-8, bes. 6ff. Kritik daran Hans-Werner Gensichen, Erwartungen an eine evangelikale Missionswissenschaft in: EM 3/1985,7-11, bes. 8. Es ist auch kein Zufall, dass die Räume der Freien Hochschule für Mission der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (D/CH) in Korntal bei Stuttgart Namen wie Warneck, Vicedom und Hartenstein tragen.

⁸¹ Reinhold Grundemann, Neuer Missions-Atlas mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Missionen, Calw/Stuttgart 1896; Neuer Missions-Atlas aller evangelischen Missionsgebiete mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Missionen, Calw/Stuttgart 1903 (Zweite, verm. u. verb. Aufl.). So fehlt für Afrika in der ersten Auflage die Qua Iboe Mission, in der zweiten fehlen AIM, Egypt General Mission und Sudan Pionier Mission. Auf Grundemann beruht die Karte S.104 in: Hubert Jedin; Kenneth Scott Latourette; Jochen Martin, Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg 1970. Unklar ist, warum die Karte die bei Grundemann genannte NAM ignoriert. Unzulänglich ist, dass von den interdenominationellen Missionen nur die CMA namentlich genannt wird und alle anderen unter "sonstige" fallen.

stellung der Entwicklung der Missionen von 1880-1890.⁸² Eine ähnlich negative Einschätzung gab Professor Mirbt in einem Abendvortrag während der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910.⁸³

Noch ablehnender als Grundemann nahm Franz Michael Zahn (1833-1900), ebenfalls Mitherausgeber der AMZ und in vielem von großem Einfluss auf Warneck, zu den Glaubensmissionen Stellung.⁸⁴ Sein Hauptvorwurf bestand darin, dass sie die Kräfte vergeudeten.⁸⁵

Theodor Christlieb, auch er Mitherausgeber der AMZ, stand unter den damaligen Missionswissenschaftlern den „Gemeinschaftskreisen“ am nächsten.⁸⁶ Aber auch er fand zu den Glaubensmissionen keinen

⁸² Reinhold Grundemann, Die Entwicklung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878-1888). Ein Beitrag zur Missionsgeschichte, Bielefeld/Leipzig 1890. Die Neukirchener Mission wird, wie auch andere neue Missionen, kritisch begrüßt (S.30). Die CIM wird als Fortschritt gegenüber den darbystisch geprägten Freimissionen eingestuft (S.28), das ELTI als "Schnellpresse" der Missionarsausbildung bezeichnet (S.29). Grundemanns Wunschdenken bringt ihn zu der völlig unbegründeten Feststellung, "dass dort [in England] unter diesen neu gegebenen Anregungen nicht wie in Deutschland sofort neue Missionsgesellschaften aus der Erde wachsen, sondern dass die alten bewährten Gesellschaften ohne weiteres an die Lösung der neuen Aufgaben gehen" (S.27).

⁸³ "By far the greater part of all German mission work lies now in the hands of the eight oldest societies (Moravians [1732], Bäle [1815], Berlin [1824], Rhenische [1828], North German [1836], Leipsic [1836], Gossner [1836], Hermannsburg [1849]). They are helped by eighteen other societies. Since 1877 the number of German societies has been trebled. Let us hope there will be no more new societies, and that the present ones will find it possible to become more closely connected. It would be premature to say that the 'Committee for German Missions' had already solved this problem" (Carl Mirbt, The Extent and Characteristics of German Missions, Adress delivered in the Assembly Hall on Friday Evening, 17th June in: Edinburgh 1910, The History and Records of the Conference together with addresses delivered at the evening meetings (Vol IX), Edinburgh uam. 206-217, hier 209).

⁸⁴ Werner Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung, Erlangen 1989, 52; 55ff.

⁸⁵ "Ich glaube, wenn man diese 'Glaubensmissionen' genau verfolgte, würde sich finden, dass keine andere so viel Zeit, Geld und Lebenskraft vergeudet an Unternehmungen, die dann liegen gelassen werden. Dass sie übrigens mit dazu helfen, die Maschen des Netzes, das ins Völkermeer geworfen wird, dichter zu machen, ist dennoch wahr" (AMZ 25[1898],369).

⁸⁶ Das zeigt sich auch durch verschiedentliche Bezugnahmen auf ihn in den Zeitschriften der Gruppen in den USA, die der deutschen Gemeinschaftsbewegung entsprechen, z.B. in den Zeitschriften von A.B. Simpson, dem Gründer der CMA.

Zugang,⁸⁷ weil er in der älteren Schicht der Gemeinschaftsbewegung, die die klassischen Missionen unterstützte, geistlich zu Hause war, und nicht in der von der Heiligungsbewegung geprägten späteren Schicht, die für die Glaubensmissionen tragend wurde.

Heiko-Wiardo Schomerus, Warnecks Nachfolger in Halle, veröffentlichte 1935 seine „*Missionswissenschaft*.“ Er kennt und benutzt den Begriff der „*Glaubensmissionen*“, betont ihren bewusst interdenominationalen Charakter, ihre verhältnismäßig große Zahl und, wie Warneck, ihre sehr lockere und schlechte Organisation.⁸⁸ Er nimmt aber weder positiv noch negativ ausführlich zu ihnen Stellung.⁸⁹

Im selben Jahr veröffentlichte Julius Richter das „*Buch der deutschen Weltmission*.“⁹⁰ In ihm erhielt jede Mission Raum für eine eigene Darstellung. Nur die Gemeinschaftsmissionen werden von Julius Richter summarisch abgehandelt.⁹¹ Ihr Einsatz wird anerkannt, zugleich aber

⁸⁷ Zu Christlieb siehe: Thomas Schirrmacher, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, Wuppertal 1985 (Dr. theol. Kampen 1985). Zu der Möglichkeit, Christlieb als "Vater der evangelikalen Missionstheologie" zu sehen, siehe Thomas Schirrmacher, Theodor Christlieb als Missionswissenschaftler. Eine Anfrage an die evangelikale Missiologie, in: EM 3/1986, 3-6.

⁸⁸ Heiko-Wiardo Schomerus, *Missionswissenschaft*, Leipzig 1935, 166f.

⁸⁹ Seine Haltung scheint mir die geschichtliche Tatsache widerzuspiegeln, dass in den 30er Jahren die "neuen Missionen" in Deutschland sich (meist als Missionen der Gemeinschaftsbewegung) konsolidiert und gegenüber ihren angelsächsischen "Muttermissionen" beträchtlich verselbständigt hatten und diese Missionen, anders als vor dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg, kaum direkt nach Deutschland hineinwirkten. Zum Prozess der Selbständigung der deutschen Glaubensmissionen und der damit verbundenen teilweisen Abkehr von den Prinzipien der Glaubensmissionen: Andreas Franz, Hudson Taylor 234-245.

⁹⁰ Das Buch der deutschen Weltmission. In Verbindung mit den evangelischen Missionsgesellschaften herausgegeben von Julius Richter, Gotha 1935.

⁹¹ Eine gewisse Parallele dazu bietet die noch heute gültige Standarddarstellung der französischen Missionen. Die Glaubensmissionen werden zwar von einem ihrer Vertreter behandelt, aber einfach unter der Bezeichnung "Les Missions Périphériques" zusammengefasst (René Blanc; Jacques Blocher; Etienne Kruger, Histoire des Missions Protestantes Françaises, Flavion 1970. Der dritte Teil (349-424) ist von Jacques Blocher, dem damaligen Leiter des Institut Biblique von Nogent verfasst. Im Vorwort weist René-Jacques Lovy darauf hin, dass diese Missionen nur schlecht bekannt seien, und der Inhalt dieses Teiles für viele französische Protestanten eine Offenbarung wäre. Jaques Blocher ist heute der Ansicht, dass Darstellung und Einordnung in dem Buch korrekt seien, das Gewicht sich aber zugunsten der Missionen des dritten Teils so stark verschoben habe, dass heute die Bezeichnung "Missions Périphériques" nicht mehr berechtigt wäre (Int. Bernard Huck, Nogent 31.8.1986).

betont Richter, dass sie auf allen Missionsfeldern mit außerordentlichen Schwierigkeiten zu ringen haben und dass ihre Missionskraft wesentlich höher wäre, wenn sie nicht über drei Kontinente verzettelt sähe.⁹² Schon Im Jahre 1920 hatte er in seiner Missionskunde eine ähnlich kritische Darstellung gegeben⁹³ und betont, dass die „eigenartigen“ Grundsätze der China Inland Mission „sich größtenteils nicht bewährt“ hätten.⁹⁴

Wesentlich anders als bei Richter ist die Darstellung der Glaubensmissionen bei Wilhelm Oehler. In seiner Geschichte der deutschen evangelischen Mission⁹⁵ bezeichnet er die interdenominationellen Missionen als die Missionen der Gemeinschaftsbewegung⁹⁶ und betrachtet sie als eigenständige Bewegung,⁹⁷ die er zwar nicht kritiklos, aber vollständig und positiv beschreibt, wobei er das von seinen Vorgängern gefällte Urteil der Oberflächlichkeit und der schlechten Organisation in vielen Fällen revidiert.⁹⁸

Für die deutsche Missionswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg mag stellvertretend Hans-Werner Gensichen stehen. In seiner 1961 er-

⁹² Julius Richter, Das Buch der deutschen Weltmission, 223-225.

⁹³ Julius Richter, Evangelische Missionskunde, Bd. 1 Evangelische Missionsgeschichte, Leipzig 1920 (²1927). Richter schreibt von den Gemeinschaften: "Die Bewegung hat das vielfach stagnierende Landeskirchentum wertvoll angeregt und belebt, hat aber auch an seiner Zersetzung theoretisch und praktisch eine schwere Schuld" (221). Die Gemeinschaftsbewegung ahmt "Art und Unart des englischen und amerikanischen Christentums" nach und neigt deshalb zu "allerlei religiösen Exzentrizitäten wie Perfektionismus, Zungenreden Methodismus, Baptismus [meint wohl den Einfluss der Brüderbewegung], Irvingianismus, selbst Adventismus und Neuirvingianismus" (221).

⁹⁴ Julius Richter, Evangelische Missionskunde 390 (²1927, I,207).

⁹⁵ Wilhelm Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission, 2 Bände. Baden-Baden 1949/1951. Zum Thema besonders 11,49-61.

⁹⁶ Diese Bezeichnung ist für Deutschland bis etwa 1950 berechtigt, da bis zu der Zeit die interdenominationellen Missionen fast ausschließlich in der Gemeinschaftsbewegung Fuß gefasst hatten. Das änderte sich nach 1950 deutlich.

⁹⁷ Er behandelt sie nicht zusammen mit dem Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein unter "sonstige Missionen."

⁹⁸ Wie Warneck sieht auch er die CMA A.B. Simpsons und die Allianzmissionen Fredrik Fransons als eine einheitliche Größe. Beide hat die Namensähnlichkeit irreführt.

schienenen „Missionsgeschichte der neueren Zeit“ gibt er den Missionen, die Warneck die „neuen Missionen“ nannte, die Bezeichnung „Missionen der radikalen Erweckung“, wobei sich „radikal“ auf eine „Radikalisierung der missionarischen Erweckung nach vorn“ bezieht.⁹⁹ Wie Warneck betont er Einsatz und Opferwilligkeit der Missionare. Ihren Einsatz sieht er ähnlich wie Warneck von ihrer Eschatologie geprägt. Diese Missionsauffassung nimmt in Amerika eine ungeahnte Entwicklung, besonders dort, wo sie sich mit fundamentalistisch-chiliasmatischen Traditionen verbinden kann.¹⁰⁰

In seiner Darstellung der Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg weist Gensichen darauf hin, dass sich, besonders in Amerika, das Schwergewicht der Missionstätigkeit von den mit dem Internationalen Missionsrat zusammenarbeitenden Missionen zu anderen Gruppen verschiebt, die zu ökumenischer Zusammenarbeit nicht bereit sind und ihre eigenen Zusammenschlüsse haben.¹⁰¹ Er betont, dass ihr Einsatz und ihr Wachstum größer ist als bei den „ökumenischen“ Missionen¹⁰² und dass diese sich anbahnende Verschiebung des Gleichgewichts noch nicht genügend Beachtung findet.¹⁰³

⁹⁹ Hans-Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, Göttingen 1961. Wichtig ist sein Hinweis auf die Wegbereiter dieser Missionen: Spittler (Chrischona), Goßner, die Plymouth Brüder, Gützlaff (41).

¹⁰⁰ „... je länger, je mehr gesteuert durch eine vom horror vacui umgetriebene Strategie des Glaubens, die sich nicht mehr bei der Kirche aufhält, sondern darauf gerichtet ist, 'to hasten the kingdom', die endzeitliche Gottesherrschaft herbeizuzwingen und vorwegzunehmen" (42).

¹⁰¹ Er nennt "fundamentalistische 'Glaubensmissionen', Pfingstler und ähnliche Gemeinschaften." Ihr Anteil beträgt (1956) in den USA 57,5%, weltweit ein Drittel (55). Gensichen beruft sich auf: Harold Lindsell, *An Appraisal of Agencies not Cooperating with the IMC Grouping in: IRM 47(1958)*, 202-209; N. Goodall, "Evangelicals" and WCC/IMC in: *IRM 47(1958)*, 210-215. Wenn damals die Wirkungen im Bereich der jungen Kirchen noch nicht sicher abzuschätzen waren, so ist das heute sehr gut möglich, siehe auf S. 134-144 die Liste der aus Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen in Afrika.

¹⁰² Gensichen, *Missionsgeschichte* 55.

¹⁰³ Ebenda 54. Dies zeigt sich z.B. darin, dass in einem Buch, das stellvertretend für viele andere stehen mag, kein Beispiel aus den interdenominationellen Missionen gewählt ist: Peter Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*, Wuppertal ²1959.

Inzwischen sind die „nichtökumenischen“ Missionen weltweit in der Mehrheit. Dieser Verschiebung der Gewichte wird in der Missionswissenschaft immer noch viel zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, und das nicht zuletzt im Bereich der Missionen, die diese „neue Mehrheit“ bilden.¹⁰⁴ Die Existenz einer eigenständigen „evangelikalen“ Missions-theologie wird heute in der Missionswissenschaft weitgehend akzeptiert,¹⁰⁵ dagegen ist die Erforschung der Geschichte ihrer Missionsarbeit¹⁰⁶ oder die Schaffung einer evangelikalen Missionstheologie noch nicht sehr weit gediehen.¹⁰⁷ Stärker vertreten ist die Beschäftigung mit den Grundsatzfragen der Mission, die oft kontrovers geprägt ist und weniger den Standpunkt der interdenominationellen Missionen als den der innerkirchlich-konservativen Richtungen widert.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Im deutschsprachigen Bereich ist bisher keine umfassende evangelikale Missionstheologie formuliert worden. Das "deutsche" Standardwerk ist: George W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag*, Bad Liebenzell 1977 (Chicago 1972).

¹⁰⁵ Hans-Werner Gensichen, *Erwartungen an eine evangelikale Missionswissenschaft* in: EM 3/1985, 7-11.

¹⁰⁶ Zwei Jahre nach Gensichens Missionsgeschichte erschien Flachsmeiers Geschichte der evangelischen Weltmission, in der er Biographien mit einer Gesamtdarstellung zu kombinieren versucht (Horst R. Flachsmeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen/Basel 1963). Da sie im Brunnen Verlag erschien, dem Verlag, der der Gemeinschaftsbewegung zugeordnet ist, könnte man von ihr eine andere Einschätzung der "Glaubensmissionen" erwarten. Die findet im biographischen Teil auch ein wenig statt, in dem C.T. Studd, dem Gründer des WEC, 9 Seiten gewidmet werden und Hudson Taylor 8 Seiten. Aber in der Darstellung der Entstehungsgeschichte der deutschen Missionen folgt Flachsmeier doch voll und ganz Warneck: Breklum erhält noch eine Einzeldarstellung, der Rest wird unter "weitere Missionsgesellschaften und -vereine" subsumiert (300-302). Viele von ihnen hätten zwar befruchtend auf den Missionsgedanken in den Landeskirchen gewirkt, aber "ihre Zersplitterung bewirkte doch eine Schwächung der zentralen Missionsidee und der Durchführung praktischer Missionsarbeit" (301). Ähnlich beschreibt er den Einsatz der interdenominationellen Missionen in der Pionierarbeit in Mittel- und Nordnigeria damit, dass "immer noch weitere Missionen ins Land kamen" (479).

¹⁰⁷ Die deutsche evangelikale Beschäftigung mit der Geschichte der Missionstheologie ignoriert weitestgehend die Theologen, die die heutigen evangelikalen Missionen in ihrer Gründerzeit und noch lange danach geprägt haben und beschäftigt sich mit den Missionstheologen, die mit den heutigen "ökumenischen" Missionen verbunden waren.

¹⁰⁸ Für sie wird gelegentlich die Bezeichnung "Bekenntnis-Evangelikale" gebraucht. Hauptexponent ist Peter Beyerhaus. Einen Überblick über seine Stellungnahmen vermittelt: Peter Beyerhaus, *Krise und Neuaufbruch der Weltmission*. Vorträge, Aufsätze und Dokumente, Bad Liebenzell 1987.

Aus derselben Zeit wie Gensichens konzentrierte Missionsgeschichte stammt die ins Deutsche übersetzte Missionsgeschichte von Westmann/Sicard.¹⁰⁹ Die Autoren verstehen die CIM und die ihr verwandten Missionen von ihrer Eschatologie und den davon abgeleiteten einfachen Methoden her.¹¹⁰ Sie werten aber die Gründung der deutschen „Glaubensmissionen“ als eine Reaktion auf das Erwachen kirchlichen Bewusstseins in den älteren Missionen und die Gründung neuer konfessioneller Missionen.¹¹¹ Für Amerika werden die beiden großen Zusammenschlüsse der evangelikalen Missionen (IFMA und EFMA) erwähnt.¹¹² Der Vielfalt der Glaubensmissionen stehen Westmann/Sicard weniger kritisch gegenüber als Warneck.¹¹³ Eine grundlegend andere Einstellung zu den interdenominationellen Missionen findet sich in Stephen Neills Missionsgeschichte¹¹⁴. Er erklärt Taylors Grundsätze nicht aus seiner Eschatologie und betont die straffe Organisation der CIM und ihre guten Beziehungen zur anglikanischen Kirche. Neill weist auch auf Taylors Priorität weitreichender Evangelisation hin, betont aber zugleich, dass sie für ihn weder Gemeindeaufbau noch Schulen ausschliesse. Auch er weiß, dass nicht alle Missionare erfolgreich waren, unterstreicht aber, dass die meisten gute Arbeit leisteten und einige von ihnen hervorragende Pioniermissionare, Gelehrte und Sinologen wurden. Zusätzlich betont er die Bedeutung von Taylors Entscheidung, dass die Missionare sich in Kleidung und Lebensstil mit den Chinesen identifizieren mussten. Wenn auch viele Missionare Taylors Methoden

¹⁰⁹ Knut B. Westmann; Harald von Sicard, *Geschichte der christlichen Mission*, München 1962. Die Deutschland betreffenden Abschnitte sind von Paul Gerhardt Buttler zum Teil neu geschrieben.

¹¹⁰ Westmann/Sicard, *Geschichte der christlichen Mission* 84.

¹¹¹ Ebenda 97.

¹¹² Ebenda 91.

¹¹³ In seinem Geleitwort spricht Vicedom dagegen vom "Wildwuchs neuer Missionsunternehmen" und führt ihn darauf zurück, "dass die vom heiligen Geist angeregten Menschen nicht begriffen haben, dass sich jede Missionstätigkeit heute nur in der Gemeinsamkeit des bereits Gewordenen vollziehen kann?" (5).

¹¹⁴ Die von Niels-Peter Moritzen herausgegebene deutsche Ausgabe ist: Stephen Neill, *Geschichte der christlichen Mission*, Erlangen 1974. Englische Originalausgabe: Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964.

für oberflächlich hielten, so sei doch wohl niemand von der „Beweglichkeit, Schlichtheit und Frömmigkeit“ der Missionare der CIM ganz unberührt geblieben.¹¹⁵

Hinsichtlich Nordafrika betont Neill nicht die zu hohe Zahl der ledigen Missionarinnen, sondern dass die North Africa Mission in einem sehr vernachlässigten Gebiet sich mühe und dass die Algiers Mission Band die geniale Künstlerin Liliat Trotter angezogen habe.¹¹⁶ Nur über die Livingstone Inland Mission ist sein Urteil negativ.¹¹⁷ In den Schlussüberlegungen seines Buches betont Neill, dass die traditionellen Missionen weitgehend stagnieren, die interdenominationellen Missionen dagegen stark wachsen¹¹⁸ und dass kaum noch ein Sechstel aller Missionarbeit von Kirchen geleistet wird, die dem Weltrat der Kirchen angehören. Deswegen seien trotz der in Neu-Delhi 1961 erfolgten Integration des Internationalen Missionsrates in den Weltrat der Kirchen Mission und Ökumene in der Praxis immer noch auf gefährliche Weise getrennt.¹¹⁹

Das nur in einer Kurzfassung¹²⁰ ins Deutsche übersetzte Standardwerk der Missionsgeschichtsschreibung, Latourettes „History of The Expan-

¹¹⁵ Neill, Geschichte 222f [englische Ausgabe 336].

¹¹⁶ Neill, A History 369. [In der deutschen Übersetzung sind Liliat Trotter und die Algiers Mission Band ausgelassen, vgl. S.244] "Angezogen" ist nicht klar ausgedrückt. Liliat Trotter war Gründerin und Leiterin der Algiers Mission Band. Ihre Biographie ist: Blanche A.F. Pigott, I. Liliat Trotter. Founder of the Algiers Mission Band, London/Edinburgh oJ.

¹¹⁷ Sie wäre zwar eifrig und abenteuerlich gewesen, hätte aber die nötige Durchhaltekraft nicht gehabt und wäre bald von der Bildfläche verschwunden, und erst die englischen Baptisten hätten den Weg ins Innere des Kongos dauerhaft geöffnet (379). In Wirklichkeit hat die 1878 von Fanny Guinness gegründete Livingstone Inland Mission große Opfer gebracht, systematisch die Arbeit aufgebaut und sie 1884 an die Amerikanischen Baptisten und den Svenska Missionsförbundet übergeben. 1887 gründete ihr Sohn Harry die Congo Balolo Mission (RBMU) für eine neue Pionierarbeit -weiter flußaufwärts. Latourette 5,423 stellt die Vorgänge richtig und umfassend dar.

¹¹⁸ Als Beispiel nennt er die SIM, inzwischen wohl die größte evangelische Mission. Sie habe ein extrem freikirchliches Kirchenverständnis (459).

¹¹⁹ Neill, Geschichte 295 [englische Ausgabe 460].

¹²⁰ Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums, Gekürzte dt. Ausg. v. Richard M. Honig, Göttingen 1956.

sion of Christianity“¹²¹ nennt die interdenominationellen Missionen meist „undenominational missions“ und weist ihnen, ähnlich wie Neill, einen selbstverständlichen Platz zu. Für Latourette ist das starke Wachstum der interdenominationellen Missionen das siebte von zehn entscheidenden Kennzeichen der evangelischen Missionsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts,¹²² die er als eine von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu unterscheidende Missionsepoche versteht. In den Darstellungen der einzelnen Länder in den Bänden 5 und 6 widmet Latourette den interdenominationellen Missionen verhältnismäßig viel Raum und führt hier und da selbst unbedeutendere Missionen mit Namen auf. Er beobachtet, dass sie ihren Einsatz meist auf ein bestimmtes Land, eine bestimmte Institution oder eine bestimmte Aufgabe konzentrieren.¹²³ Mit der von diesen Missionen produzierten Literatur ist er gut vertraut.¹²⁴

Zwischen den behandelten englischsprachigen und den genannten deutschen Missionswissenschaftlern scheinen wesentliche Unterschiede im Geschichtsverständnis zu bestehen. Warneck und viele nach ihm verstehen Geschichte eher als ein Werden. Dieses Werden schließt ein Endstadium ein, das mehr ist als nur eine Stufe im geschichtlichen Ablauf. Die traditionellen Missionen sind geworden, und jede neue Mission, besonders wenn sie andersartige Grundsätze hat, ist eine Infrage-

¹²¹ Kenneth Scott Latourette, *A History of The Expansion of Christianity*, 7 Bände, New York 1937-1945. Quellenverweise beziehen sich auf die Zondervan Ausgabe Chicago (1970) ⁵ 1976. Band 7 enthält als Anhang Ralph D. Winter, *The Twenty-Five Unbelievable Years, 1945-1969*. Auf S. 524-530 analysiert Winter das Schicksal der Mission in diesen Jahren und stellt auf S. 526 die Verschiebung im amerikanischen Missionsbetrieb hin zu den nicht mit dem National Christian Council affilierten Missionen dar, die er als Erfüllung von Erwartungen Latourettes aus dem Jahre 1936 deutet: "We believe that souls will be found to respond to God and that tomorrow as yesterday new movements will demonstrate His power" (Kenneth Scott Latourette, *Missions Tomorrow*, New York 1936, 127-131).

¹²² Latourette, *Expansion of Christianity* 4,100 (94-103 für alle zehn Charakteristika). Einige von ihnen (besonders wachsender Einsatz der Laien und der Frauen) stehen in engem Zusammenhang mit dem genannten Punkt.

¹²³ Latourette, *Expansion of Christianity* 4,100. Z.B. ordnet er zurecht die "Mission to Lepers" (Dublin 1874) in die interdenominationellen Missionen ein (4,101).

¹²⁴ Im Unterschied dazu verweisen die deutschen Autoren kaum je auf von interdenominationellen Missionen veröffentlichte Literatur.

stellung eben dieses Gewordenen. Latourette dagegen versteht die Kirchengeschichte als einen kontinuierlichen Prozess, der immer neue und andersartige Vielfalt hervorbringt.¹²⁵ Die vorliegende Arbeit hat die Glaubensmissionen zum Kern der Untersuchung. Sie sollen nicht als Maßstab andersartiger Phänomene dienen, sondern als eine Erscheinungsform im vielfältigen Prozess evangelischer Mission verstanden werden, die andere Formen herausgefordert hat und herausfordert und von wieder anderen Formen evangelischer Mission selbst in Frage gestellt wird.¹²⁶

Ein zweiter Unterschied fällt auf: Selbst wenn man beachtet, dass Warneck zwei Generationen vor Latourette schrieb, so ist doch deutlich, dass die deutschen Autoren von einem denominationell weniger differenzierten Hintergrund aus schreiben. So kann Warneck die evangelische Volkskirche in einer Weise selbstverständlich setzen, wie es im denominationell viel bunteren Großbritannien auch damals nicht mehr möglich gewesen wäre, und in den USA schon gar nicht. Bei allen Urteilen über die Glaubensmissionen muss deswegen Sorge getragen werden, dass kein bestimmtes Kirchenverständnis als normativ vorausgesetzt wird, weder das volksskirchliche noch das vielen Missionaren der Glaubensmissionen persönlich nahestehende freikirchliche oder independentistische.

¹²⁵ Siehe z.B. Latourette, *Expansion of Christianity* VII,494. George W. Peters beruft sich für diese Verständnisweise der Arbeit Latourettes auf ein Gespräch mit Latourette selbst (George W. Peters, *Gemeindegrowth. Ein theologischer Grundriss*, Bad Liebenzell 1982 1982, 13). Latourette ist der Vorwurf gemacht worden, "alles zu billigen, bloß weil es einmal geschehen ist und Erfolg gehabt hat" (Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt*, Gütersloh 1971, 15 unter Berufung auf Searle M. Bates, *Christian Historian, Doer of Christian History*. In *Memory of Kenneth Scott Latourette in: IRM* 58[1969],317-326, bes. 3240.

¹²⁶ Die interdenominationellen Missionen haben die traditionellen denominationellen Missionen herausgefordert und werden jetzt von den Pfingstmissionen und den charismatischen Missionen (und in geringem Maße von den fundamentalistischen Missionen) in Frage gestellt.

Die missiologische Erforschung der Glaubensmissionen

Im deutschsprachigen Raum wurden die Glaubensmissionen von der Missionswissenschaft wohl zur Kenntnis genommen und fanden auch im Rahmen von Gesamtdarstellungen ihren Platz, aber ihre Geschichte oder ihre Theologie wurden nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht. Von evangelikaler Seite liegt gerade die erste Dissertation über deutschsprachige Glaubensmissionen vor,¹²⁷ über die von Glaubensmissionen gegründeten Kirchen gibt es noch keine.¹²⁸ Auch fehlen weithin wissenschaftliche Monographien¹²⁹ genauso wie Selbstdarstellungen der Missionen, die wissenschaftlichen Anforderungen in etwa genügen könnten.¹³⁰ In den letzten Jahren sind allerdings eine kleine Anzahl von Artikeln erschienen, die die Glaubensmissionen in irgendeiner Weise zum Thema haben.¹³¹

¹²⁷ Andreas Franz, *Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen. Die Anfänge und Besonderheiten der China-Missionen: Deutsche China-Allianz-Mission, China-Zweig der Tilgermission St. Chrischona, Kieler Mission, Liebenzeller Mission, Friedenshort-Mission, Deutscher Frauen-Missions-Bund, MBK-Mission, Yünnanmission*, Diss ThD Heverlee/Leuven 1991, 70ff.

¹²⁸ Von Westmeier, einem deutschen Missionar der Vereinigten Deutschen Missionshilfe (VDM) im Dienst der CMA liegt in Englisch seit kurzem in der Reihe "Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums" vor: Karl-Wilhelm Westmeier, *Reconciling Heaven and Earth. The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community*, Bogotá, Colombia, Bern/Frankfurt/New York 1986.

¹²⁹ Veröffentlicht wurden bisher nur: Klaus W. Müller, *Die evangelische Missionsarbeit auf den Trukinseln. Eine missionarische Analyse*, Bonn 1989. Englische Fassung: Klaus W. Müller, *The Protestant Mission Work on the Truk Islands in Micronesia. A Missiological Analysis and Evaluation* (Fuller MA 1981), Ann Arbor/ London [UMI] 1986; Heinz Hengstler, *Introduction of Christianity to the Island People of Yap with Special Emphasis on the Work of Liebenzeller Mission* (Columbia Graduate School of Bible and Missions MA 1983), Ann Arbor/London [UMI] 1983. Einige kleinere unveröffentlichte Arbeiten sind im Archiv der Freien Hochschule für Mission in Korntal zugänglich.

¹³⁰ Eine Arbeit, die zwar nicht wissenschaftlich abgefasst ist, aber auf sorgfältigen Recherchen beruht, ist die Darstellung der Entwicklung des WEC in Kontinentaleuropa: Bernd Schirrmacher, *Baumeister ist der Herr. Erfahrungen göttlicher Kleinarbeit in einem Missionswerk*, Neuhausen 1978.

¹³¹ Z.B.: David L. Miller, *Building new relations of production during the transition to colonial rule: The case of Christian Missions and lower Pokomoni in*: Niels-Peter Moritzen; J.C. Winter, *Ostafrikanische Völker zwischen Mission und Regierung. Referate einer Arbeitskonferenz* 16.-18. Juni 1982, 131-142; David L. Miller, *Problems and possibilities in the period of colonial*

Auch im englischsprachigen Bereich sind die Glaubensmissionen verhältnismäßig wenig erforscht worden. Doch gibt es schon eine Reihe von Dissertationen zu einzelnen Glaubensmissionen, zu bestimmten Aspekten ihrer Arbeit oder auch zur Arbeit der von ihnen gegründeten Kirchen in Afrika.¹³² Allerdings ist auch hier die wissenschaftliche Dichte sehr unterschiedlich. So ist die Christian and Missionary Alliance z.B. vergleichsweise sorgfältig untersucht worden,¹³³ während zum WEC International bisher keine einzige Monographie vorliegt. Für die Africa Inland Mission gibt es zwei sehr gute Dissertationen, aber sie behandeln nur einen Teil der Arbeit der Africa Inland Mission.¹³⁴

Die Selbstdarstellungen der englischsprachigen Glaubensmissionen, oft zu Jubiläen erschienen, sind wissenschaftlich von sehr unterschied-

consolidation: Christian missions and lower Pokomoni, c. 1900-1920 in: Ebenda 143-163; Klaus Wetzel, Den Fortschritt sichtbar machen eine Zwischenbilanz. Bibelübersetzungsarbeit in der Mission am Beispiel der Philippinen in: EM 4/1985,5-13; Dietrich Kuhl, Prinzipien der theologischen Ausbildung am Institut Injil Indonesia in Batu (Indonesien) in: Evangelische Mission. Jahrbuch 1985, 83-93; Volkhard Scheunemann, Der missionstheologische Beitrag der jungen Missionsgemeinschaften aus der Dritten Welt in: EM 6/1986,3-7 und 7/1986,6-10; Klaus Wetzel, Die Studenten des Bibelinstituts Batu. Ihre kirchliche und geographische Herkunft in: EM 1/1988,7-10; Klaus Fiedler, Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen in: Hans Kasdorf/Klaus W. Müller (Hg.), Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für George W. Peters zu seinem achtzigsten Geburtstag, Bad Liebenzell 1988, 184-200.

¹³² Stellvertretend seien hier zwei Dissertationen genannt, die für diese Arbeit Bedeutung haben: John A. Graton, The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971, PhD New York University 1973, Ann Arbor [UMI] 1974; David P. Sandgren, The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission, PhD University of Wisconsin/Madison 1976, Ann Arbor [UMI] 1976.

¹³³ Die beste Untersuchung der Theologie A.B. Simpsons ist: David F. Hartzfeld; Charles Nienkirchen, The Birth of a Vision. Essays by members of the faculty of Canadian Bible College and the faculty of Canadian Theological Seminary Regina, Saskatchewan the official College and Seminary of The Christian and Missionary Alliance in Canada on the occasion of the Centennial of the Christian and Missionary Alliance 1887-1987, Regina 1986. Weiter sind zu nennen: Deryl W. Cartmel, Mission Policy and Programm of A.B. Simpson, MA Hartford 1962; Leslie A. Andrews, Perceptions of the Role of Women in the Christian and Missionary Alliance, DMin Columbia Theological Seminary 1976.

¹³⁴ John A. Graton, The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971, PhD New York University 1973, Ann Arbor [UMI] 1974; David P. Sandgren, The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission, PhD University of Wisconsin-Madison 1976, Ann Arbor [UMI] 1976.

lichem Wert. Manchmal sind es gründliche Arbeiten,¹³⁵ bei denen allerdings meist die einzelnen Quellenangaben fehlen,¹³⁶ in der Regel handelt es sich aber um Darstellungen, die keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben und ihm auch nicht genügen.¹³⁷ Kritische Darstellungen der Glaubensmissionen sind sehr selten,¹³⁸ genauso wissenschaftliche Untersuchungen von Glaubensmissionen, die von Autoren vorgenommen wurden, die den Glaubensmissionen in der einen oder anderen Weise nicht nahestehen.

Da das Ausbildungsniveau der Missionare der Glaubensmissionen ständig steigt¹³⁹ und immer mehr Missionare akademische Grade erwerben, wächst die Zahl der wissenschaftlichen Untersuchungen und auch die Zahl der veröffentlichten Aufsätze.¹⁴⁰ Trotzdem ist, selbst im englischsprachigen Raum, missionswissenschaftlich insgesamt noch wenig über

¹³⁵ Z.B. Francis R. Steele, *Not in Vain. The Story of North Africa Mission*, Pasadena 1981; Kenneth J. Johnston, *The Story of New Tribes Mission*, Sanford 1985 (Dieses Buch beruht auf den sehr umfangreichen Vorarbeiten von Terence Sherwood, dem Historiker der NTM. Vor seinem Eintritt in die NTM war Sherwood Historiker amerikanischer Truppeneinheiten in Taiwan).

¹³⁶ Beispiele solch sorgfältiger Arbeiten sind: Peter J. Spertalis, *To the Nile and Beyond. The Birth and Growth of the Sudanese Church of Christ*, Homebush West NSW 1981; John und Moyra Prince, *No Fading Vision. 50 Years of Adventure with God*, Melbourne 1981.

¹³⁷ Hierzu seien nur die Standardbiographie des Gründers der SIM (J.H. Hunter, *A Flame of Fire. The Life and Work of R.V. Bingham*, Toronto 1961) und die Standardgeschichte der AIM (Kenneth Richardson, *Garden of Miracles. The Story of the Africa Inland Mission*, London 1976[1968]) genannt.

¹³⁸ Ein Beispiel für eine wissenschaftliche Arbeit über Glaubensmissionen, allerdings nicht in Afrika, die von einem außenstehenden Kritiker geschrieben wurde, ist: David Stoll, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London/Cambridge Mass 1982. Ein Beispiel für eine kritische Arbeit zum selben Thema, die wenig Rücksicht auf Fakten nimmt, ist: Arbeitskreis ILV, *Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika* (Reihe Progom), Göttingen/Wien 1979.

¹³⁹ Einige der wichtigen interdenominationellen Ausbildungsstätten sind: Fuller, Pasadena CA; Trinity, Deerfield IL; Dallas; Columbia Bible College, Columbia SC.; London Bible College.; Evangelische Theologische Fakultät, Heverlee/Leuven (B); Institut Emmaüs, St. Legier (CH); Freie Hochschule für Mission, Korntal; Institut Biblique, Nogent (F).

¹⁴⁰ Zwei Zeitschriften, in denen immer wieder auch Artikel aus und über die Glaubensmissionen erscheinen, sind: *Evangelical Missions Quarterly* und *International Bulletin of Missionary Research*.

die Glaubensmissionen gearbeitet worden. Vor allem fehlt eine Gesamtdarstellung. Die einzige Dissertation, die, zumindest für die USA, diesen Anspruch erhebt, wird ihm auch nicht ansatzweise gerecht.¹⁴¹ Übergreifende Analysen sind ein Beitrag in der Latourette-Festschrift, der die Entwicklung der Glaubensmissionen ab 1938 darstellt,¹⁴² und die Untersuchung Daniel Bacons über den Einfluss Hudson Taylors auf die Glaubensmissionen.¹⁴³

Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, diese Lücke zu füllen und eine Gesamtdarstellung zu geben. Sie unterliegt aber einer dreifachen Beschränkung: (1) *Geographisch* beschränkt sich die Untersuchung auf Afrika. Trotzdem dürfen die Ergebnisse der Arbeit durchweg für die gesamte Bewegung von Belang sein, weil die Glaubensmissionen in Afrika am stärksten Fuß gefasst haben.¹⁴⁴ Viele von ihnen hatten dort

¹⁴¹ Marybeth Rupert, *The Emergence of the Independent Missionary Agency as an American Institution 1860-1917*, PhD Yale 1974 [UMI]. Sie benutzt, außer der *Missionary Review of the World*, die teilweise den Charakter einer Primärquelle hat, nur Sekundär- und Tertiärquellen. Sie schreibt in der Einleitung, dass die von ihr behandelten Missionen kein Interesse an Archiven hätten und dass kaum Material existiere. Deswegen habe sie sich nicht um diese Materialien bemüht, sondern versucht, die Entstehung des Phänomens aus dessen Kontext zu erklären. Ihre Voraussetzungen sind aber nicht begründet: Die Glaubensmissionen haben Interesse an Archiven, und es ist sehr viel Material vorhanden.

¹⁴² Harold Lindsell, *Faith Missions Since 1938 in: W.C. Han (Hg.), Frontiers of Christian World Mission Since 1938*, New York/London 1962. Siehe auch: Gerald H. Anderson, *American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986 in: IBMR 1988*, 98118.

¹⁴³ Daniel W. Bacon, *From Faith To Faith. The influence of Hudson Taylor on the faith missions movement*, Singapore 1984 [DMiss Trinity Deerfield III]. Dass im zweiten Teil (79-129) über den Einfluss Taylors auf andere Missionen einige Fehler bei Daten und Namen unterlaufen sind, ändert nichts an der Richtigkeit der Gesamtdarstellung. Die Stärke der Arbeit liegt aber eindeutig auf der Darstellung der Grundsätze Taylors und der CIM.

¹⁴⁴ Die wenigen vor 1900 gegründeten Glaubensmissionen, die Afrika nicht berührten, stehen meist im Zusammenhang mit der CIM oder blieben unbedeutend: 1865 CIM; 1888 CIM, North American Branch (CA); 1880 North China Mission (GB); 1889 Deutsche China-Allianz-Mission in Barmen; 1890 Central America Mission; 1890 Kurku and Central Indian Hill Mission; 1890 Norske Chinamisjon (In Assoziation mit CIM); 1890 Finsk Fri Kinamissionen (auxiliary to CIM-GB); 1892 South American Evangelical Mission (Canada); 1892 Gospel Mission [US, ähnelt sehr einer Freimission]; 1893 Ceylon and India General Mission; 1893 Tibetan Pioneer Mission; 1895 South American Evangelical Mission; 1895 Chrischonazweig der CIM; 1896 Kieler Mission; 1897 Pentecost Bands of the World; 1897 South American Faith Mission; 1898 Deutscher Zweig der CIM in Hamburg; 1898 Peruvian Mission (1899: RBMU); 1899 Argentina Mission (1899: RBMU); 1899 Pioneer Mission to the Abors (Indep).

ihre ersten Arbeitsgebiete, und eine Reihe anderer, die außerhalb Afrikas ihre Arbeit begannen, haben inzwischen auch Aufgaben in Afrika übernommen.¹⁴⁵ (2) *Systematisch* beschränkt sich die Untersuchung auf das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen. Die von den Glaubensmissionen verwendete Selbstbezeichnung „interdenominationelle Missionen“ erweckt den Anschein, als ob die Glaubensmissionen die Kirche(n) ignorierten oder ablehnten und somit gar kein Kirchenverständnis hätten. Die Selbstbezeichnung „interdenominationell“ meint aber keinerlei Ablehnung der verfassten Kirchen, sie bringt vielmehr zum Ausdruck, dass die Glaubensmissionen ihr Kirchenverständnis auf einer anderen Ebene ansiedeln als auf der Ebene einer bestimmten Denomination. Da die Glaubensmissionen als Selbstbezeichnung „interdenominationelle Missionen“ gewählt haben, wird durch die Untersuchung des Kirchenverständnisses ihr Selbstverständnis an einem Kernpunkt erfasst. (3) Die dritte Beschränkung ist *methodischer* Art. Da die Glaubensmissionen nur selten systematisch zu Fragen des Kirchenverständnisses Stellung genommen haben, wäre es unzureichend, ihr Kirchenverständnis aus ihren wenigen theologisch-systematischen Veröffentlichungen (z.B. den „Glaubensgrundlagen“) abzuleiten. Stattdessen soll ihr Kirchenverständnis aus der Vielfalt der historischen Abläufe erhoben werden.

Das Kirchenverständnis als Thema der Untersuchung

In den sechziger und siebziger Jahren dieses Jahrhunderts war eine der großen Fragestellungen für die klassischen Missionen die nach dem Verhältnis von Kirche und Mission. Diese Frage wurde in fast allen Fällen zugunsten einer weitgehenden organisatorischen Integration der Missionsgesellschaften in die Kirchen entschieden. Dafür gab die 1961 in Neu-Delhi erfolgte Integration des Internationalen Missionsrates in

¹⁴⁵ Die bedeutendste interdenominationelle Mission, die nicht in Afrika arbeitet, ist die Overseas Missionary Fellowship, die bis 1951 den Namen CIM trug. Aber da die CIM für fast alle interdenominationellen Missionen in Afrika prägendes Vorbild gewesen ist, muss auf sie in dieser Arbeit doch verschiedentlich eingegangen werden.

den Ökumenischen Rat der Kirchen¹⁴⁶ weltweit das Vorbild. In Deutschland erfolgte die Integration der klassischen Missionsgesellschaften in die Kirchen durch die Gründung regionaler, eng mit den Landeskirchen verbundener Missionswerke,¹⁴⁷ in die die traditionellen Missionen ihre Identität einbrachten. Für die interdenominationellen Glaubensmissionen war diese Lösung nicht möglich, da ihr Kirchenverständnis sie weder auf die Landeskirchen insgesamt noch auf eine einzelne unter ihnen, noch auf die eine oder andere Freikirche beziehen konnte.¹⁴⁸

In Afrika trat die Frage nach der Integration von Kirche und Mission zuerst konkret hinsichtlich des Verhältnisses der Missionsgesellschaften zu den „jungen Kirchen“ auf, die durch ihre Arbeit entstanden waren. Sie wurde in den klassischen Missionen, oft nach langer Gegenwehr, meist durch die volle Integration der Missionen in die inzwischen selbständig gewordenen Kirchen gelöst. Den interdenominationellen Glaubensmissionen fiel der Weg zur vollen Integration oft noch schwerer als den klassischen Missionen. Doch sie kamen hier weitgehend zu denselben Entscheidungen wie die denominationellen Missionen.¹⁴⁹

Heute wird die Frage nach der Kirche für die interdenominationellen Glaubensmissionen neu akut: Im Lauf der Jahre und Jahrzehnte sind aus der Missionsarbeit der Glaubensmissionen Gemeinden, Gemeindeverbände und Kirchen entstanden. Damit müssen die Glaubensmissionen

¹⁴⁶ Willem A. Visser 't Hooft, Neu Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 2(1962), 63-67 und 14.

¹⁴⁷ Berliner Missionswerk (1975), Evangelisch-Lutherisches Missionswerk in Niedersachsen (1977), Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland (1972), Missionswerk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (1972), Nordelbisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst (1971). Die Vereinigte Evangelische Mission ist nicht formal als Missionswerk organisiert, ihr Verhältnis zu den sechs Trägerkirchen ähnelt aber dem der Missionswerke. Dasselbe gilt für die Norddeutsche Mission mit ihren vier Trägerkirchen.

¹⁴⁸ Der einzige Fall, in dem eine weitgehende Integration einer deutschen Glaubensmission in eine Freikirche erfolgte (Allianz Mission Barmen), wird auf S. 542ff dargestellt.

¹⁴⁹ Bei einem Gespräch in Kenya wurde mir von einem Missionar der AIM das Problem rückblickend so beschrieben: "Die Anglikaner hatten es verhältnismäßig einfach, sie brauchten ihre Kirche nur zu afrikanisieren, wir dagegen mussten uns erst einmal klar werden, ob wir überhaupt eine Kirche gegründet hatten (Int. NN)."

ihre Eigenart nicht mehr zuerst im Verhältnis zu den ihnen benachbarten klassischen Missionen definieren, sondern im Verhältnis zu den aus ihrer Arbeit entstandenen „jungen“ Kirchen. Diese Kirchen sind es, die die Frage, wie Kirche zu verstehen und zu definieren sei, ganz neu stellen. Von ihren Führern wird bisweilen vorgebracht, dass die Missionen zwar die Lehre von der Erlösung sehr ernstgenommen hätten, nicht aber die Lehre von der Kirche. Dieses Problembewusstsein wächst auch durch die stärkeren Kontakte, die die Kirchen eines Landes untereinander und auch international haben.¹⁵⁰ In verschiedenen interdenominationellen Glaubensmissionen ist diese Frage auch systematisch aufgenommen worden.¹⁵¹

Darüber hinaus ist im gesamten evangelikalen Bereich die Frage nach der Kirche neu aufgebrochen.¹⁵² Dies ist auf verschiedene Faktoren zurückzuführen: Ganz allgemein darauf, dass im evangelikalen Bereich das freikirchliche Element in den letzten Jahrzehnten stärker Raum gewonnen hat.¹⁵³ Hinzu kommt, dass sich für die Kirchen der Dritten Welt das Thema „Kirche“ neu stellt. Außerdem ist in den letzten Jahren aus den Kreisen der charismatischen Bewegung besonders in Großbritannien und in den USA die Frage nach der Ordnung der Gemeinde neu in den

¹⁵⁰ Die Intensivierung der Kontakte zu anderen Kirchen, von denen ja die meisten aus der klassischen Missionsbewegung stammen, ist einmal darauf zurückzuführen, dass das Territorialprinzip ("Comity", siehe S. 180-193) der Missionen für die einheimischen Kirchen nicht mehr gilt, zum anderen auf die Zusammenarbeit in Nationalen Kirchenräten oder ähnlichen zwischenkirchlichen Gremien wie Nationalen Christenräten (siehe S. 197-205).

¹⁵¹ Das deutlichste Beispiel dafür ist der WEC mit seiner "ecclesiology commission" und den von ihr produzierten "ecclesiology reports."

¹⁵² Die von Michael Griffiths, dem früheren Direktor der CIM und heutigen Leiter des London Bible College, veröffentlichte kleine Ekklesiologie ist ein Zeichen dieses neuaufbrechenden Kirchenbewusstseins, ihr Titel drückt sprechend die bisherige Situation aus (Michael Griffiths, *Cinderella with Amnesia, A practical discussion of the relevance of the church*, London [IVP] 31976[1975]; deutsch: *Gottes herrliches Volk*, Gießen/Basel 1976, 31985). Siehe auch Theo Wettach, *Evangelikale Theologie* 1985, 16 [Unveröff.] "Das Vordringen des kongregationalistischen Kirchenverständnisses."

¹⁵³ Damit in ursächlichem Zusammenhang zu stehen scheint die Tatsache, dass der drastische Rückgang des Gottesdienstbesuches in den Großkirchen (katholisch und evangelisch) in den letzten beiden Jahrzehnten in den evangelikalen Kirchen und unabhängigen Gemeinden weitgehend nicht stattgefunden hat.

Vordergrund gerückt.¹⁵⁴ Symptomatisch für diese Entwicklungen im evangelikalen Raum ist, dass 1983 in Wheaton erstmals ein weltweiter evangelikaler Kongress sich unter dem Thema „Kirche“ versammelte.¹⁵⁵

Wenn auch erst jetzt in dieser Deutlichkeit aufgebrochen, so ist die Frage nach dem Kirchenverständnis für die interdenominationellen Missionen doch nicht neu; denn implizit ist sie ja schon in der Selbstbezeichnung „interdenominationelle Missionen“ gestellt, und schon die Taufe des ersten Bekehrten zielte implizit darauf ab. Diese Arbeit geht davon aus, dass schon seit den Anfängen der Glaubensmissionen das Kirchenverständnis verdeckt ein Thema war und dass von dieser Fragestellung her der beste Zugang zu finden ist, um die Eigenart dieser Missionen in Geschichte und Gegenwart zu verstehen.

Da die Glaubensmissionen interdenominationell sind, kann eine Untersuchung ihres Kirchenverständnisses nicht im Vergleich mit dem Kirchenverständnis einer christlichen Kirche oder einer christlichen Tradition erfolgen. Da in ihnen „Landeskirchler“ wie „Freikirchler“ mitarbeiten, ist dies auch nicht im Vergleich mit dem reformatorischen Kirchenverständnis möglich, denn die Täufer und die auf sie direkt oder indirekt zurückgehenden Freikirchen unterscheiden sich gerade im Kirchenverständnis von den großen Reformationskirchen.

Da alle Missionare der Glaubensmissionen evangelisch¹⁵⁶ sind, bieten sich zwei Gruppen von Kriterien zur Beschreibung des Kirchenverständnisses an, die in allen für die Glaubensmissionen relevanten evange-

¹⁵⁴ Für Großbritannien wird diese Richtung der charismatischen Bewegung durch die House Churches (Restoration Movement) repräsentiert (laut UK Christian Handbook 1987/88, 139, Wachstum seit 1980 von 20000 auf 75000 Mitglieder), für USA durch die Theologie des Hirtenamtes ("Shepherding").

¹⁵⁵ Theodor Wettach, Wesen und Mission der Kirche. Zum evangelikalen Weltkongress in Wheaton/USA vom 20.6. bis 1.7.1983 in: Evangelische Mission, Jahrbuch 1984, Hamburg 1985, 109-114. Das Schlussdokument erschien unter dem Titel: "Wheaton '83. Brief an die Gemeinden." Erst 1987 erschien der offizielle Report: Patrick Sookhdeo (Hg.), New Frontiers in Mission, Exeter/Grand Rapids 1987

¹⁵⁶ Evangelisch umschließt hier, wie auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit, die von David Barrett in der World Christian Encyclopedia als Protestantisch eingestuften Kirchen und die Anglikanische Kirche. Allerdings umfasst die Bezeichnung "evangelisch" im Bereich der anglikanischen Kirche die Gruppen nicht, die sich bewusst als Anglikatholiken verstehen.

lischen Kirchen explizit oder implizit akzeptiert werden: Zum einen die Attribute der Kirche, wie sie im „Nicänischen Glaubensbekenntnis“ formuliert sind (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität),¹⁵⁷ zum anderen die Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*),¹⁵⁸ wie sie in den Reformationskirchen definiert wurden: Wort, Sakrament und Amt.¹⁵⁹ Mag auch das Verständnis der Attribute der Kirche von Theologie zu Theologie und von Kirche zu Kirche unterschiedlich sein, so gilt doch, dass alle Kirchen, aus denen Missionare der Glaubensmissionen kommen, sich bemühen, diese geglaubten Attribute der Kirche zu verwirklichen. Das gleiche gilt für die geistlichen Erneuerungsbewegungen, die viele der Missionare geprägt haben.

Was für die (geglaubten) Attribute der Kirche gilt, trifft ähnlich auch für die (sichtbaren) Kennzeichen der Kirche zu. In allen Kirchen, aus denen

¹⁵⁷ Dieses Bekenntnis wurde nicht durch das Konzil von Nicaea (325) formuliert, sondern durch das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel (381). Vgl. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965 (Zur Echtheitsfrage 132ff, 182).

¹⁵⁸ Monographien zu den Kennzeichen der Kirche, zu denen meist auch die in dieser Arbeit "Attribute" genannten Begriffe gerechnet werden, sind: Peter Steinacker, *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin/New York 1982; Johannes Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den "notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart*, Göttingen 1980. In der Unterscheidung zwischen den Attributen der Kirche und den *notae ecclesiae* folgt diese Arbeit Wolfgang Huber, *Kirche*, München ²1988, 90: "Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität also sind die vier Attribute, an denen sich die Lehre von der Kirche in der Folgezeit immer wieder orientiert hat. Die 'Attribute' und die 'Kennzeichen' der Kirche sind zu unterscheiden. Die Kennzeichen der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nennen die äußeren Merkmale, an denen man die Kirche erkennen kann, unter welcher Gestalt auch immer sie erscheint; sie sind Kennzeichen für die Erfahrbarkeit der Kirche, Merkmale der erfahrenen Kirche. Die Attribute, aber beschreiben die Verheißung, unter der die Kirche steht; sie sind Attribute der geglaubten Kirche."

¹⁵⁹ Ob das Amt zu den *notae ecclesiae* gehört, ist in der evangelischen Theologie umstritten. Aber da die Glaubensmissionen interdenominationell sind und Anglikaner in ihnen eine bedeutende Rolle spielen, soll Amt in dieser Untersuchung auch als *nota ecclesiae* eingestuft werden, so wie es auch einzelne lutherische Theologen der Reformationszeit taten (Johannes Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit*, Göttingen 1980). In der reformatorischen Theologie wird oft auch die Kirchenzucht als *nota ecclesiae* eingestuft. Dieser Einstufung soll die Behandlung der Frage der Kirchenzucht unter dem Attribut der Heiligkeit der Kirche gerecht werden.

Missionare der Glaubensmissionen kommen, steht nach evangelischer Tradition das Wort im Mittelpunkt, alle taufen und feiern das Abendmahl.¹⁶⁰ Alle haben, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, eine klar erkennbare Amtsstruktur und Kirchenordnung. In allen für die Glaubensmissionen wesentlichen Kirchen sind also die Kennzeichen der Kirche erkennbar. Ihre Interpretation geht aber weit auseinander. Einige Kirchen kennen keinen Sakramentsbegriff, andere lehnen nicht nur den Amtsbegriff ab, sondern auch das Amt als solches.¹⁶¹ Die Erhebung des Kirchenverständnisses der Glaubensmissionen kann deswegen nicht von den formulierten Ekklesiologien dieser so verschiedenen Kirchen ausgehen, sondern wird vor dem Hintergrund ihrer kirchlichen Praxis geschehen müssen.

Die Glaubensmissionen und die sie tragenden Gruppen und Bewegungen haben keine explizite Lehre von den Kennzeichen der Kirche formuliert. Die Tatsache, dass das, was in der reformatorischen Theologie als Kennzeichen der Kirche definiert wird, in den Glaubensmissionen allgemein vorkommt, muss deswegen nicht bedeuten, dass es dort dasselbe Gewicht hat, wie es ihm die reformatorische Theologie zumisst. Es bedeutet auch nicht, dass da, wo augenscheinlich das gleiche Gewicht zugemessen wird, auch das gleiche Verständnis vorliegt. Deswegen ist zu fragen, ob es alternative oder zusätzliche *notae ecclesiae* im Kirchenverständnis der Glaubensmissionen gibt.

Da die Glaubensmissionen sich als interdenominationelle Missionen verstehen, die die Ekklesiologien der verschiedenen Kirchen anerkennen, haben sie keinen Versuch unternommen, eine eigene Ekklesiologie zu formulieren.¹⁶² Ihr Kirchenverständnis muss sich aber von dem dieser Kirchen unterscheiden, da sich die Ekklesiologien der verschiedenen Kirchen ja in vielen Punkten widersprechen, wobei die Taufe einer der

¹⁶⁰ Zu geringfügigen vorübergehenden Ausnahmen siehe S. 250 und S. 440.

¹⁶¹ Dies gilt z.B. für die Gemeinden der Brüderbewegung. Das bedeutet aber nicht, dass diese Gemeinden *de facto* keine Amtsstruktur haben.

¹⁶² Selbst wenn es im Bereich der Glaubensmissionen explizite ekklesiologische Entwürfe gäbe, so könnten diese doch nicht als für die Glaubensmissionen gültig angesehen werden, da in den interdenominationellen Missionen das Kirchenverständnis ja dem privaten Urteil überlassen ist, so dass jeder Autor nur für sich selbst sprechen kann.

offensichtlichsten Konfliktpunkte ist. Die meist sehr kurz gehaltenen „Glaubensgrundlagen“, die so etwas wie die „Bekenntnis-schriften“ der Glaubensmissionen darstellen, enthalten, wenn überhaupt, nur sehr rudimentäre Aussagen zur Lehre von der Kirche.¹⁶³ Deswegen bieten sie keine Grundlage für eine Analyse der Kirchenverständnisse der Glaubensmissionen. Es soll aus der von ihnen geübten Praxis abgeleitet werden.¹⁶⁴

Die Untersuchung des Kirchenverständnisses soll in zwei miteinander verbundenen, aber doch deutlich zu unterscheidenden Kontexten geschehen: Zum einen im Kontext der Glaubensmissionen in Europa und Amerika, zum anderen im Kontext der aus ihrer Arbeit hervorgegangenen afrikanischen Kirchen.¹⁶⁵ Für die Untersuchung des Kirchenverständnisses der afrikanischen Kirchen werden dieselben Methoden verwendet wie für die Untersuchung des Kirchenverständnisses der Glaubensmissionen. Die afrikanischen Kirchen haben zwar in ihren bekenntnismäßigen Definitionen auch ekklesiologische Aussagen, aber sie sind meist wenig umfassend und beschreiben die Wirklichkeit der Kirchen bestenfalls in Aspekten. Deswegen soll sowohl

¹⁶³ Einige typische "Glaubensgrundlagen" sind im Anhang abgedruckt: CIM, SUM, QIM, NAM, UFM, RBMU, SIM, WGM.

¹⁶⁴ Parallelen zu dieser Vorgehensweise finden sich im Bemühen, die afrikanische "mündliche Literatur" zu erfassen (z.B. John Mbiti, *Akamba Stories*, Oxford 1966) oder die "mündliche Theologie" Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (Bengt G.M. Sundlinder, *Bantu Prophets in South Africa*, London/New York/Toronto ³ 1964[1948], 14ff). Walter Hollenweger spricht in seiner Darstellung der brasilianischen Pfingstkirche "Congregação Cristã do Brasil" von "mündlicher Religion" (Walter J. Bohlenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969, 79-98). Siehe dazu auch: W.J. Hollenweger, *Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion*, Erlangen 1977.

¹⁶⁵ Deswegen muss Missionsgeschichte immer wieder von der Ebene der zu Handelnden werdenden Empfänger aus gesehen werden. Diese Einsicht hat zu der Auffassung geführt, dass "richtige" afrikanische Kirchengeschichte nur von Afrikanern geschrieben werden könne. Aber Rassenzugehörigkeit ist noch nicht unbedingt eine wissenschaftliche Qualifikation, und dass die afrikanische(n) und die europäische(n) Kultur(en) so unterschiedlich seien, dass gegenseitiges Einfühlen und Verstehen nicht möglich ist, ist zwar oft behauptet, aber durchaus nicht bewiesen worden. Deshalb möchte ich es wagen, als einer, der in Afrika gelebt und gearbeitet und den besten Teil seiner wissenschaftlichen Ausbildung dort empfangen hat, mit diesem Buch auch einen Beitrag zur afrikanischen Ekklesiologie und in gewissem Maße auch zur afrikanischen Kirchengeschichte zu liefern.

das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen als auch das der von ihnen gegründeten Kirchen aus der Praxis erhoben werden. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die Frage gerichtet, ob die praktizierte Ekklesiologie¹⁶⁶ der afrikanischen Kirchen als gradlinige Weiterentwicklung der praktizierten Ekklesiologie der Glaubensmissionen zu verstehen ist oder ob divergierende Entwicklungen stattgefunden haben. Wenn dies augenscheinlich der Fall ist, wird nach den Gründen für diese Divergenz gefragt. Damit will diese Arbeit einen Beitrag zu der Frage leisten, inwieweit die Verpflanzung einer Theologie in einen andersartigen Kontext diese verändert.

Quellenlage und Untersuchungsmethode

Verschiedentlich wird vermutet oder sogar vorausgesetzt, dass die Glaubensmissionen kein historisches Interesse hätten und deswegen eine wissenschaftliche Bemühung um ihre Primärquellen nicht nötig sei.¹⁶⁷ Diese Annahmen sind unberechtigt. Mögen auch die wissenschaftlichen Qualifikationen der Leiter der Missionen oft nicht so hoch sein, so ist doch eindeutig historisches Interesse vorhanden. Auch an Primärquellen mangelt es nicht. Verglichen mit den klassischen Missionen lassen sich hinsichtlich der Arbeit mit den Primärquellen allerdings zwei Unterschiede feststellen. Der erste Unterschied besteht darin, dass die Glaubensmissionen, von Ausnahmen abgesehen, keine systematisch geordneten und öffentlich zugänglichen Archive unterhalten.¹⁶⁸ Einzelne Missionen in den USA nutzen allerdings das Archiv

¹⁶⁶ Da mit dem Wort "Ekklesiologie" doch eher die Vorstellung einer systematisch formulierten und literarisch direkt fassbaren Lehre verbunden wird, soll in dieser Arbeit in der Regel nicht von Ekklesiologie gesprochen werden, sondern vom Kirchenverständnis von Missionen oder auch Einzelpersonen.

¹⁶⁷ Unter dieser Prämisse (siehe ihre Einleitung) schrieb Marybeth Rupert für Yale University ihre Dissertation als Gesamtdarstellung der Entstehung der Glaubensmissionen in Nordamerika: Marybeth Rupert, *The Emergence of the Independent Missionary Agency as an American Institution 1860-1917*, PhD Yale 1974 (UMI).

¹⁶⁸ Ein solches Archiv befindet sich für die SIM in Toronto im Aufbau.

des Billy Graham Centers in Wheaton in diesem Sinne,¹⁶⁹ einige andere Missionen haben ihr Archivmaterial öffentlichen Archiven anvertraut, wo die Nutzung des Materials jedoch von der Zustimmung der Mission abhängig ist.¹⁷⁰

Der andere Unterschied besteht darin, dass in den ersten Jahren die meisten Glaubensmissionen keine zentrale Verwaltung mit den nötigen Büroeinrichtungen besaßen.¹⁷¹ Das hat dazu geführt, dass in einer Reihe von Missionen zwar die frühen Protokolle und Jahresberichte verwahrt wurden, nicht aber die frühe Korrespondenz.¹⁷² Einen gewissen Ausgleich für diese Verluste von Primärquellen bieten die Zeitschriften der Missionen oder der sie unterstützenden Bewegungen.¹⁷³ Weil die Missionen klein waren, sind die Berichte oft sehr detailliert, nicht selten

¹⁶⁹ Von den für diese Arbeit relevanten Missionen ist hier nur die AIM zu nennen. Wichtig sind aber auch die dort gesammelten Archive der beiden Zusammenschlüsse evangelikaler amerikanischer Missionen, IFMA und EFMA. Das Archiv spezialisiert sich darauf, die Archivalien interdenominationeller Organisationen und Missionen zu sichern und zu sammeln. Als wertvoll für diese Arbeit erwies sich z.B. die Sammlung über den Evangelisten Paul Rader, der eine Brücke zwischen Moody und Billy Graham und zwischen CMA und New Tribes Mission bildet. Zum Archiv und seinem Selbstverständnis siehe: Robert Schuster, Billy Graham Center Archives in: EM 4- 1986,11f.

¹⁷⁰ Das Archivmaterial der dänischen Vereinigten Sudan Mission befindet sich im Riksarkivet in Kopenhagen (Arkiv Nr. 10.248) und das der Qua Iboe Mission im irischen Archiv in Belfast, Materialien der Orebro Missionsforening befinden sich Folkrorelse-Arkivet Tin Orebro.

¹⁷¹ Ein Beispiel hierfür ist die SIM. Im Jahre 1893 bestand sie nur aus den drei Missionaren, hatte nicht einmal eine Heimatvertretung. Das führte dazu, dass heute für diesen fehlgeschlagenen Einsatz als Quellen nur die knappen Lebenserinnerungen Rowland Bingham, des einzigen Überlebenden der drei Missionare, vorliegen. Auch als die Mission dann 1898 neu gegründet wurde, hatte sie keinerlei eigene Räumlichkeiten.

¹⁷² Z.T. ist sie allerdings noch in die erste Jubiläumsschrift der Mission oder in eine Biographie des Gründers eingearbeitet worden, allerdings ohne dann in diesem Buch die Quellen detailliert anzugeben. Das bedeutet aber, dass bei einzelnen historischen Darstellungen der Glaubensmissionen der Quellenwert höher liegt als der erste Eindruck vermuten lässt.

¹⁷³ Wie detaillierte Untersuchungen aufgrund dieses frühen Zeitschriftenmaterials möglich sind, zeigt Torjesens Dissertation über Fredrik Franson, für den kein persönlicher Nachlass existiert und dessen Mission (TEAM) aus dieser frühen Zeit auch keine Primärquellen besitzt (Edvard Torjesen, A Study of Fredrik Franson. The Development and Impact of his Ecclesiology, Missiology, and Worldwide Evangelism [PhD International College 19841, Ann Arbor [UMI] 1985 (855 Seiten).

werden sogar Briefe in voller Länge wiedergegeben.¹⁷⁴ Heute verwahren alle Missionen sorgfältig ihr Archivmaterial. In der Anfangsphase neu entstehender Missionen muss man jedoch wieder mit Materialverlusten rechnen, weil die Arbeit oft von nebenamtlichen Kräften verrichtet wird, die die Missionskorrespondenz mit ihrer Privatkorrespondenz verwahren und oft auch mit ihr vernichten. Im Zweiten Weltkrieg ist in einigen wenigen Fällen englisches Archivmaterial den Bomben zum Opfer gefallen.¹⁷⁵ In einem Fall scheint Archivmaterial bewusst vernichtet worden zu sein.¹⁷⁶

Da Fragen der Kirche in den Glaubensmissionen selten thematisiert wurden, ist es erforderlich, das Material zur Darstellung der Entwicklung des Kirchenverständnisses der Glaubensmissionen aus einer großen Fülle allgemeinen historischen Materials zu gewinnen. Trotz der beschriebenen Einschränkungen reicht das Quellenmaterial aus zu fundierten historischen Darstellungen wie auch zur Nachzeichnung ekklesiologischer Entwicklungen. Erschwert wird die Arbeit dadurch, dass das vorhandene Material in der Regel nicht klassifiziert und oft auch nicht sortiert ist.

In der Untersuchung wurden Quellen verschiedenster Art verwendet, allerdings mit sehr unterschiedlicher Gewichtung. Das größte Gewicht wurde auf Primärquellen gelegt. Unter ihnen spielen für die Zeit der Entstehung der älteren Glaubensmissionen deren Protokolle die wichtigste Rolle, später gewinnt dann auch die Korrespondenz großes Gewicht. Als dritte wichtige Quelle für die frühe Zeit der Glaubensmissionen sind die von diesen Missionen herausgegebenen oder ihnen zur Verfügung gestellten Zeitschriften benutzt worden. Als vierte Quelle für diese Zeit wurden autobiographische Darstellungen verwendet. Das

¹⁷⁴ Beispiele für solche Zeitschriften sind *Hearing and Doing* [HD], die Zeitschrift, die die Berichte der AIM brachte, *Trons Segrar*, die die Berichte des Helgelseförbundets enthält, der *Neukirchener Missions- und Heidenbote* uam.

¹⁷⁵ Als das Haus der SUM in London durch Bomben zerstört wurde, gelang es doch noch, alle Protokollbücher zu retten. Die Korrespondenz ist aber weitgehend verloren.

¹⁷⁶ Es handelt sich um den Nachlass der kleinen, durch die schwierige Persönlichkeit ihres Gründers geprägten Unevangelized Africa Mission, deren Arbeit in Nordostzair 1944 von der Conservative Baptist Foreign Mission Society übernommen worden ist.

so gewonnene Material ist mit den veröffentlichten Selbstdarstellungen und Geschichtsdarstellungen der Missionen verglichen worden. Viele dieser Darstellungen neigen zu Vereinfachungen und Harmonisierungen,¹⁷⁷ bieten jedoch einen Überblick über die äußere Entwicklung einer Mission. In solchen Büchern finden sich oft Informationen eingestreut, die geeignet sind, das Kirchenverständnis einer Mission zu erhellen.¹⁷⁸ Auf ähnliche Weise sind die Biographien der Gründer der Glaubensmissionen verwendet worden. Viele von ihnen haben hagiographische¹⁷⁹ oder auch lehrhafte¹⁸⁰ Tendenzen, enthalten aber trotzdem oft wertvolle Detailinformationen.¹⁸¹

Wo Dissertationen oder ähnliche wissenschaftliche Untersuchungen vorlagen, wurden sie für diese Arbeit benutzt. Empirische Untersuchun-

¹⁷⁷ So wird z.B. die große Krise der AIM nach dem Tode Peter Cameron Scotts in Richardson, Garden of Miracles 36 so beschrieben: "One after another, several of its valuable workers passed away. Others had to give up for health reasons. Still others including the remaining members of the Scott family left to serve Africa in other ways. Margaret Scott married Mr. Wilson, one of the original party, and they settled in the Machakos area."

¹⁷⁸ Beispiele dafür sind Angaben über den geistlichen Werdegang von Missionaren, über ihre Kirchenzugehörigkeit und ihre Beziehungen zur Heiligungsbewegung, zur Brüderbewegung oder zu anderen Erneuerungsbewegungen ihrer Zeit.

¹⁷⁹ Die hagiographischen Tendenzen zeigen sich oft darin, dass Krisen und Konflikte verschwiegen oder heruntergespielt werden.

¹⁸⁰ In diese Gruppe gehören die geschichtlichen Bücher von Norman P. Grubb, vor allem die Biographie C.T. Studds, seines Schwiegervaters und zugleich des Gründers des WEC. Norman P. Grubb hat seine Bücher nicht als historische Untersuchungen geschrieben, sondern um geistliche Wahrheiten anhand des Lebens derer, die sie engagiert gelebt haben, darzustellen. Bei der Biographie C.T. Studds (Norman P. Grubb, Cricketeer und Pioneer, London 1933, Ft Washington 1965 und viele andere Auflagen) geht es ihm letztlich um Wahrheiten wie Hingabe, Opferbereitschaft, Heiligung und missionarischen Einsatz. Diese Zielsetzung erlaubt es ihm, der Darstellung der oft kantigen Persönlichkeit Studds weniger Raum zu widmen, als er es z.B. in seiner Autobiographie (Norman P. Grubb, Once Caught, No Escape. My Life Story, Ft Washington 1963) tut oder in seiner Korrespondenz (WEC-US Archiv) getan hat. Zum 75. Jubiläum des WEC ist 1988 eine vom WEC herausgegebene neue Biographie Studds erschienen: Eileen Vincent, C.T. Studd and Priscilla. United to Fight for Jesus, Bromley/Gerrards Cross/Eastbourne 1988.

¹⁸¹ So korrigiert z.B. die Nachricht, dass Harry und Annie Guinness im East London Tabernacle getraut wurden, zu dem auch die Eltern des Bräutigams gehörten, die häufig vertretene Annahme, Fanny und Grattan Guinness seien Baptisten gewesen. Der East London Tabernacle Archibald Geikie Browns war zwar eine Gemeinde mit baptistischer

gen zu Einzelbereichen des Lebens und des Glaubensverständnisses einzelner afrikanischer Kirchen liegen kaum vor.¹⁸² Dissertationen zur Geschichte einzelner Glaubensmissionen oder von ihnen gegründeter Kirchen enthalten aber oft für das Kirchenverständnis einer Mission oder einer Kirche relevantes Material. Während vieler Reisen und aufgrund von Korrespondenz ist der Versuch unternommen worden, möglichst alle Dissertationen, die sich mit den Glaubensmissionen und den aus ihnen hervorgegangenen Kirchen auseinandersetzen, einzusehen und auf ihre Relevanz für diese Untersuchung hin zu prüfen.¹⁸³ Die Dissertationen sind auf unterschiedlichem akademischem Niveau¹⁸⁴ geschrieben und auch sonst von unterschiedlicher Qualität. Von besonderem Wert ist, dass für einige Missionen und Gebiete Afrikas, denen in dieser Untersuchung weniger Aufmerksamkeit gewidmet werden konnte, Dissertationen vorliegen.¹⁸⁵

Von besonderer Bedeutung sind die mündlichen Quellen. In Europa und Amerika dienten Interviews vorwiegend dazu, einen Eindruck von einer Mission zu gewinnen, ihre Eigenarten zu begreifen und ihre Einordnung

¹⁸² Zwei Beispiele solcher Arbeiten sind: Danfulani Zamani Kore, *An Analysis and Evaluation of Church Administration in the Evangelical Churches of West Africa*, Nigeria, PhD North Texas State University 1980; Asa Dalmalm, *L'Église à l'épreuve de la tradition. La Communauté Évangélique du Zaïre et le Kindolci*, Paris 1985.

¹⁸³ Viele der die Glaubensmissionen betreffenden Dissertationen sind im Quellenverzeichnis (unveröffentlichte wissenschaftliche Arbeiten) aufgeführt. Nur ein Teil der Dissertationen ist veröffentlicht worden oder über Universities Microfilm International [Ann Arbor MI/London] nach dem "Print on Demand" Verfahren zugänglich.

¹⁸⁴ In USA, wo die meisten Dissertationen geschrieben wurden, hat der DMin (Doctor of Ministry) oder der DMiss (Doctor of Missiology), was Voraussetzungen und Dissertation angeht, ein niedrigeres Niveau als der Theological Doctor (ThD), Doctor of Divinity (DD) oder der PhD (Philosophical Doctor). Hinzu kommt, dass manche Arbeiten unter oder über ihrem offiziellen Niveau geschrieben wurden.

¹⁸⁵ Für Nordafrika ist zu nennen: Willy N. Heggoy, *Fifty Years of Evangelical Missionary Movement in North Africa, 1881-1931*, PhD Hartford 1960. Für Südafrika sind zu nennen: James Gray Kallam, *A History of the Africa Evangelical Fellowship from its Inception to 1917*, PhD New York University 1978; Colin N. Peckham, *The Africa Evangelistic Band. An Historical and Doctrinal Appraisal*, Dipl of Theol, Theol College, Johannesburg 1973. Für Äthiopien liegt keine vergleichbare Arbeit vor. Detaillierten Einblick in die Anfänge der Arbeit der SIM in Äthiopien bietet: Clarence W. Duff, *Cords of Love. A Pioneer Mission to Ethiopia*, Phillipsburg NJ 1980, das die Zeit vom Beginn der Arbeit der SIM in Äthiopien bis zur italienischen Invasion beschreibt und viele Originaldokumente in vollständigem Abdruck enthält.

in die Gesamtheit der Glaubensmissionen zu ermöglichen. In Afrika dienten sie vor allem dazu, die „praktizierte Ekklesiologie“ einer Kirche zu erfassen. Sowohl in Europa und Amerika als auch in Afrika lieferten in vielen Fällen Interviews aber auch bestimmte Einzelinformationen, besonders da, wo schriftliche Quellen sich als unzureichend erwiesen hatten.

Diese Untersuchung wäre kaum zu leisten gewesen, hätte sie nicht auf ausgezeichnetes statistisches Grundlagenmaterial zurückgreifen können. In seiner *World Christian Encyclopedia* hat David Barrett die nötigen weitweiten Definitionen und Statistiken geschaffen.¹⁸⁶ Zur Vielfalt der Glaubensmissionen eröffneten die zum Teil erst seit wenigen Jahren erscheinenden Hand- und Jahrbücher den Zugang.¹⁸⁷ Das Zurechtfinden in großen Vielfalt der Missionen und Kirchen in Zaire wurde sehr erleichtert durch Cecilia Irvines wenig bekanntes Handbuch der *Église du Christ au Zaire*.¹⁸⁸ Wo es sich als sinnvoll erwies, wurde neben den Primärquellen auch die Sekundärliteratur zu den jeweiligen Missionen verwendet. Das gilt besonders für den historischen Rahmen der Untersuchung und für geschichtliche Zusammenhänge. Sekundärliteratur verschiedener Art ermöglichte es auch, die die Glaubensmissionen tragenden oder berührenden Erneuerungsbewegungen besser zu verstehen.¹⁸⁹

¹⁸⁶ David B. Barrett (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000*, Nairobi/Oxford/New York 1982 [WCE].

¹⁸⁷ Peter Brierley, Sharon Martin (Hg.), *UK Christian Handbook 1985/86 Edition*, London/Swindon 1984; Peter Brierley, David Longley (Hg.), *UK Christian Handbook 1987/88 Edition*, Bromley/London/Swindon 1986; Samuel Wilson (Hg.), *Mis-501 Handbook: North American Protestant Ministries Overseas 12th Edition*, Monrovia 1980; Samuel Wilson, John Siewert, *Mission Handbook, North American Protestant Ministries Overseas 13th Edition*, Monrovia 1986; Joachim Wietzke, Karin Willms *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1987; Peter Brierley, E. Mercicx-Stringer (Hg.), *Handboek van Christelijk Nederland/Netherlands Christian Handbook*, Bromley/Driebergen/Kampen 1986; Marjorie Froise, *South African Christian Handbook 1986/87*, Florida (RSA) 1986.

¹⁸⁸ Cecilia Irvine, *The Church of Christ in Zaire. A Handbook of Protestant Churches, Missions and Communities, 1878-1978*, Indianapolis 1978. Das Buch zeichnet sich durch eine gewaltige Zahl von Einzelinformationen bei großer Korrektheit aus. Diese Arbeit verdankt Cecilia Irvines Handbuch mehr als in den Fußnoten zum Ausdruck kommen kann.

¹⁸⁹ Von grundlegender Bedeutung waren hier für die Brüderbewegung: F. Roy Coad, *A History of the Brethren Movement. Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for*

Ziel dieser Untersuchung ist, zu einem Thema (zum Kirchenverständnis) eine Gesamtdarstellung der in Afrika arbeitenden Glaubensmissionen anzubieten. Da die Bewegung der Glaubensmissionen international ist, war es geboten, diese Untersuchung auch so international wie möglich zu halten. Darüber hinaus zielt sie darauf ab, zwei Perspektiven miteinander zu verbinden: die Perspektive der Mission und die Perspektive der afrikanischen Kirche.

Die dazu unternommenen Reisen hatten vor allem drei Ziele: Sie galten zuerst der Arbeit an den Primärquellen der verschiedensten Missionen. Da die Missionen, von Ausnahmen abgesehen, keine öffentlichen Archive haben, ist der Zugang von ihrem Einverständnis abhängig. Dieser wurde dem Verfasser fast immer gewährt,¹⁹⁰ wobei ihm zugutekam, dass er an der Freien Hochschule für Mission in Korntal unterrichtete und selbst Missionar in Afrika war. Verschiedene Missionen haben ihr Archivmaterial erstmals wissenschaftlicher Untersuchung zugänglich gemacht.

Das zweite Ziel der Besuche war es, persönlich und unmittelbar ein Gesamtbild der Missionen, der Kirchen und des Kontextes, in dem sie arbeiten, zu gewinnen. Dazu gehörte sowohl die Besichtigung von Gebäuden und die Teilnahme an Veranstaltungen als auch eine große Zahl von Gesprächen. Dieses Bemühen um Unmittelbarkeit hat es ermöglicht, Proportionen richtig zu sehen und einzuschätzen.¹⁹¹ Bei den

the Present Day, Exeter 1968; für die Heiligungsbewegung: Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, Metuchen 1980; Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, Grand Rapids 1972; für die Pfingstbewegung: Nils BlochHoell, *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development and Distinctive Character*, Oslo/London 1964; Walter J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969; für die Heiligungs- und die Pfingstbewegung: Daniel Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Geneve 1986.

¹⁹⁰ Geschlossen fand ich die Londoner Archive der Unevangelized Fields Mission und des WEC International (es laufen allerdings Bemühungen, das Archiv des WEC der Forschung zugänglich zu machen), wegen noch unzulänglicher Ordnung nicht zugänglich war das Archiv der SIM in Toronto (von wo ich allerdings eine Kopie aller frühen Protokolle und anderes Material erhielt).

¹⁹¹ Der Augenschein der wenigen Stunden, die ich in Collingswood bei Philadelphia zubrachte, um das (fundamentalistische) International Christian Council of Churches kennenzulernen, ließ es von einer konkurrierenden Parallelorganisation des Weltrates der Kirchen zu einem

Reisen in Afrika lag einer der Schwerpunkte der Arbeit im teilnehmenden Erfassen der Gegebenheiten. In Nordostzaire wurde dem Verfasser die Teilnahme an der alle drei Jahre stattfindenden Kirchenkonferenz der Communauté Évangélique du Christ au Coeur de l'Afrique [CECCA16] und an der jährlichen Missionarskonferenz des WEC-Zaïre ermöglicht, in der African Brotherhood Church in Kenya konnte er an der jährlichen Tauffeier teilnehmen; in verschiedenen Kirchen an Gottesdiensten und Sonderveranstaltungen. Das partizipierende Beobachten hat die Arbeitsweise der Untersuchung erkennbar geprägt.

Drittes Ziel der Reisen war es, besonders in Europa und Amerika, den Kontext der Missionen kennenzulernen. Dabei war es wichtig, in Kontinentaleuropa wenig bekannte amerikanische Phänomene wie den organisierten Fundamentalismus oder die Heiligungskirchen einmal direkt zu erleben. Besonderes Gewicht wurde auch daraufgelegt, überall nach geleisteten wissenschaftlichen Untersuchungen zu forschen und die Literatur über die Glaubensmissionen berührenden Bewegungen, die in Deutschland teilweise nicht erhältlich ist, zu erfassen.

Aufgrund der beschriebenen Quellen soll die Untersuchung des Kirchenverständnisses der interdenominationellen Glaubensmissionen nach folgender Arbeitshypothese erfolgen: Die Glaubensmissionen sind nicht die Erben und auch nicht die Reformatoren der klassischen evangelischen Missionstheologie, sondern sie sind eine eigenständige Missionsbewegung, deren wichtigstes Charakteristikum das aus seinen historischen Wurzeln heraus zu verstehende interdenominationelle Kirchenverständnis ist. Dieses Kirchenverständnis hat in verschiedenen kirchengeschichtlichen und kulturellen Kontexten unterschiedliche Gestalt gewonnen. Dabei hat sich unter Aufnahme von frühen Ansätzen der klassischen Missionen in einem Prozess der Herausforderung und Anpassung ein Kirchenverständnis entwickelt, das einen bisher im zwischenkirchlichen Gespräch noch nicht genügend beachteten Beitrag

sehr bescheidenen, um seine Existenz ringenden Unternehmen einer eng umschriebenen Gruppe und die Abteilung für Mission zu einem einzelnen Schreibtisch in einem überalterten Großraumbüro werden.

zur Ekklesiologie darstellt. Die Arbeit der Glaubensmissionen hat zur Herausbildung eines neuen Kirchentyps geführt, der nicht als Verfallserscheinung, sondern als ein wichtiger Beitrag zur notwendigen Vielfalt der kirchlichen Ausdrucksformen zu bewerten ist.

Für die Untersuchung sollen zwei Anstöße, die Andrew Walls in einer Darstellung der Entstehung der klassischen britischen Missionen¹⁹² gegeben hat, aufgenommen werden: Walls sieht die Entstehung der „Freien Vereinigungen“ (voluntary associations) im Allgemeinen und der Missionsgesellschaften im Besonderen als eine Subversion der kirchlichen Ordnung, bezeichnet diese Subversion aber als eine „glückliche Subversion der Kirche.“ Im Verlauf seiner Darstellung betont er, dass die Glaubensmissionen ursprüngliche Ansätze der klassischen Missionen wieder aufgenommen und radikalisiert hätten.¹⁹³ Wenn diese Einschätzung zu Recht besteht, muss man fragen, ob auch das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen eine entsprechend verstärkte „glückliche Subversion der Kirche“ bedeutet oder ob es als eine „destruktive Subversion“ einzuordnen ist.

Die Untersuchung hat vier Teile. In einem historischen ersten Teil werden die in Afrika tätigen Glaubensmissionen (sie sind die große Mehrzahl aller Glaubensmissionen) und die von ihnen gegründeten Kirchen vorgestellt. Im zweiten Teil wird das Kirchenverständnis anhand der vier Attribute der Kirche erhoben. Der dritte Teil setzt sich mit dem Kirchenverständnis anhand der reformatorischen Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae) auseinander, nicht zuletzt auch mit der Frage, ob diese zur Erfassung des Kirchenverständnisses der Glaubensmissionen ausreichen. In allen drei Teilen erfolgt die Darstellung jeweils zuerst im europäisch/amerikanischen Kontext der Glaubensmissionen, dann im Kontext der Arbeit dieser Missionen in Afrika und im Kontext der aus dieser Arbeit hervorgegangenen afrikanischen Kirchen. Der Schlussteil untersucht den Beitrag der Glaubensmissionen zum zwischenkirchlichen Gespräch über die Ekklesiologie.

¹⁹² Andrew F. Walls, Vom Ursprung der Missionsgesellschaften oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in: EM 1987,35-40;56-60.

¹⁹³ Besonders im Bereich der Deklerikalisierung, des gleichberechtigteren Einsatzes der Frauen und der internationalen Dimension der Kirche (17).

Kapitel 2

Die Entstehung und die grundlegenden Konzepte der Glaubensmissionen (1865 - 1915)

Ziel dieses Buches ist es, das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen und der von ihnen gegründeten Kirchen nicht aufgrund der wenigen dogmatischen Aussagen, sondern aufgrund der gelebten Wirklichkeit in Mission und Kirche zu beschreiben. Dies setzt einen geschichtlichen Überblick voraus, der die Glaubensmissionen und die von ihnen gegründeten afrikanischen Kirchen vorstellt und damit auch die Einordnung der in den späteren Kapiteln erfolgenden Einzelinformationen zum Kirchenverständnis in ihren geschichtlichen Kontext ermöglicht. Um den historischen Teil nicht zu überfrachten, bietet die Darstellung nur einen kurzen Überblick.¹ Er wird durch weitere Informationen in Tabellen, Statistiken und Karten ergänzt. Zugleich ist in diesem Kapitel die Standardliteratur zur Entwicklung der Missionen und Kirchen aufgeführt.

Die Bewegung der Glaubensmissionen ist geprägt von Unabhängigkeit. Damit bejahten die Glaubensmissionen nicht nur die im Lauf der Geschichte des Abendlandes entwickelten Freiheiten wie Versammlungsfreiheit, Religionsfreiheit, Freiheit der Berufswahl usw., sondern setzten sie geradezu voraus. Diese historische Bedingtheit der Glaubensmissionen wurde allerdings kaum thematisiert und zum Teil durch die Vorstellung, dass Grundsätze und Einsichten direkt aus dem Neuen Testament abgeleitet seien, sogar verdunkelt. Dieses Ideal der Unabhängigkeit übernahmen sie von den klassischen Missionen und radikalisierten es. Wie vor ihnen die klassischen Missionen, so verstanden auch die Glaubensmissionen ihr Wirken als stellvertretendes

¹ Dabei sollen drei Aspekte besonderes Gewicht bekommen, die für die Analyse des Kirchenverständnisses eine wichtige Rolle spielen: Die engen Beziehungen der Gründer der Glaubensmissionen untereinander, die Beziehungen der frühen Glaubensmissionen zu den zeitgenössischen Erneuerungsbewegungen und die Grundidee der Glaubensmissionen, von der christlichen Mission noch völlig unberührte Gebiete mit dem Evangelium zu erreichen.

Handeln für die Kirche. Aber sie verstanden ihr Handeln nicht als stellvertretend für eine Kirche oder eine Gruppe von verwandten oder benachbarten Kirchen.² Sie fühlten sich von der organisatorischen Form der Kirche unabhängig und waren bereit, mit Christen und Gemeinden zusammenzuarbeiten, die Kirchen mit sich gegenseitig ausschließender Ekklesiologie³ angehörten. Auch theologisch waren die Führer der Glaubensmissionen von den Kirchen unabhängig. Sie akzeptierten das kirchliche Amt als vorhandene Größe, maßen ihm aber für ihre eigenen Organisationen keine entscheidende Bedeutung bei.

Das Motiv der Unabhängigkeit zeigt sich auch in den starken Persönlichkeiten der Gründer. Sie waren überzeugt, dass die Mission der ganzen Welt die vernachlässigte Hauptaufgabe der Kirche sei.⁴ Sie gaben sich mit dem Versuch, die Prioritäten der Kirche zu verändern, nicht zufrieden, sondern nahmen die Änderung selbst in die Hand und räumten der Mission die erste Priorität ein.

Die Unabhängigkeit der Gründer wie der von ihnen gegründeten Missionen war aber nicht unbeschränkt und nicht antikirchlich. Sie war dadurch begrenzt, dass man die vorhandenen evangelischen Kirchen und Missionen akzeptierte, und sie sah sich an ein bestimmtes Ziel gebunden: Die unerreichten Millionen der Menschheit so schnell wie möglich mit dem Evangelium bekannt zu machen.⁵ Dieses Ziel machte effektive Organisation nötig und damit den Verzicht auf die völlige Unabhängigkeit. Zudem verlangte diese Zielsetzung den Einsatz aller denkbaren Mittel. Dabei wollten die Glaubensmissionen die vorhandenen Kirchen und Missionen weder bekämpfen noch ersetzen. Sie wollten die vom Evangelium noch unberührten Gebiete⁶ mit dem Evangelium erreichen und für diesen Einsatz die bisher ungenützten Kräfte⁷ einsetzen und aus bisher vernachlässigten Wahrheiten⁸ die Kraft

² Zur Interdenominationalität der klassischen Missionen siehe S. 27.

³ Z.B. Kinder- und Glaubensstaufe, siehe S. 461ff.

⁴ Zum Verständnis der Interdenominationalität der Glaubensmissionen siehe S. 153ff.

⁵ Zum theologischen Konzept der "unerreichten Gebiete" siehe S. 276-281.

⁶ Siehe S. 274 zur geographischen Katholizität.

⁷ Siehe S. 297ff zur sozialen Katholizität.

dazu schöpfen. Durch diesen Ansatz aber wurde die Bewegung der Glaubensmissionen, wenn auch unbeabsichtigt, dann doch zu einer Herausforderung an die klassischen Missionen und zu einer Infragestellung der Ekklesiologie der etablierten Kirchen.

Hudson Taylor und die China Inland Mission

Die Grundsätze der China Inland Mission

1. Die Mission ist interdenominationell. Missionare aus allen evangelischen Kirchen können in ihr mitarbeiten, wenn sie der Glaubensgrundlage zustimmen.
2. Fragen der Kirchenordnung sind sekundär und können auf dem Missionsfeld pragmatisch gelöst werden.
3. Missionare sind nicht Angestellte, sondern Mitglieder der Mission.
4. Missionare bekommen kein Gehalt, sondern erwarten im Glauben, dass Gott sie mit allem Nötigen versorgt („Glaubensprinzip“).
5. Missionare mit unterschiedlicher Vorbildung sind gleichermaßen willkommen.
6. Ordinierte und nicht ordinierte Missionare sind in jeder Hinsicht gleichgestellt.
7. Ehefrauen gelten als Missionare und haben dieselben Möglichkeiten wie Männer.
8. Ledige Frauen haben dieselben Möglichkeiten der Missionsarbeit wie Männer und können auch im selbständigen evangelistischen Pionierdienst arbeiten.
9. Die Missionare identifizieren sich soweit wie eben möglich in ihren Lebensgewohnheiten mit der Kultur des Gastlandes. Um dieser Identifikation Ausdruck zu

⁸ Siehe S. 211ff zur Lehre von der Heiligung als "zweiter Segnung" und als "Kraft zum Dienst."

geben, tragen sie chinesische Kleidung.

10. Missionare müssen bereit sein zu Verzicht, Leiden und Opfer.
11. Verkündigung hat Vorrang vor institutioneller Arbeit.
12. Erste Priorität der evangelistischen Arbeit ist es, allen die Chance zu geben, das Evangelium wenigstens einmal zu hören. Deswegen muss die evangelistische Reisepredigt großen Raum einnehmen.
13. Die Bekehrten sind in Gemeinden zu sammeln und zur Ausweitung des evangelistischen Dienstes einzusetzen.
14. Die Mission ist international.
15. Die Leitung der Mission ist zentralistisch und liegt auf dem Missionsfeld. Die Heimatzentralen der Mission sind nur für die Vertretung der Belange der Mission im jeweiligen Land zuständig.

Die prägendste Persönlichkeit der Glaubensmissionen ist Hudson Taylor⁹ geblieben, der mit seiner Frau Maria 1865 die China Inland Mission¹⁰ gründete und die Grundsätze der Glaubensmissionen defi-

⁹ Die grundlegenden Biographien Hudson Taylors sind: Geraldine und Howard Taylor, Hudson Taylor in Early Years. The Growth of a Soul, London 1911; Hudson Taylor and the China Inland Mission. The Growth of a Work of God, London 1918 (17 Auflagen, Übersetzungen in sechs europäische Sprachen, 1965 gekürzte Fassung in einem Band); John Pollock, Hudson Taylor and Maria, London 1965. A.J. Broomhalls großes Werk ist: Hudson Taylor and China's Open Century. Seine sieben Bände sind: Barbarians at the Gates 1981 (I); Over the Treaty Wall 1982 (II); If I had A Thousand Lives 1982 (III); Survivors Pact 1984 (IV); Refiner's Fire 1985 (V); Assault on the Nine 1988 (VI); It is not Death to Die (1989). Die einzige autobiographische Veröffentlichung Hudson Taylors ist: James Hudson Taylor, Hudson Taylor's 'Retrospect', London 1894, ²1899, ³1903, ¹⁸1974. Als Programmschrift für die Arbeit Hudson Taylors gilt: J. Hudson Taylor, China; its spiritual need and claims; with brief notices of missionary effort, past and present, London 1865, 21866, 31868, 51884[überarbeitet und erweitert], 81890. Zu seinem Einfluss auf den deutschsprachigen Raum: Andreas Franz, Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, ThD Heverlee/Leuven 1991.

¹⁰ Einen kurzgefassten Überblick über die Geschichte bietet: Leslie T. Lyall, Das Unmögliche gewagt. Die China Inland Mission 1865-1965, Gießen/Thun 1965. Siehe auch: Geraldine

nierte. Sie wurden zwar im Laufe der Geschichte der Glaubensmissionen auf vielfältige Weise variiert,¹¹ blieben aber als Maßstab bis heute wirksam.

Taylor hatte ursprünglich nicht die Absicht, eine neue Mission zu gründen. Er unternahm den Schritt erst, als seine Bemühungen, die schon in China arbeitenden Missionen zu einer spürbaren Ausweitung ihres Engagements über die Vertragshäfen hinaus ins Innere („Inland China“) hinein zu bewegen, ohne Erfolg geblieben waren.¹² Trotzdem ist die Gründung der CIM nicht nur aus dieser mangelnden Bereitschaft der klassischen Missionen zu erklären. Der zweite wichtige Faktor ist Hudson Taylors theologische Überzeugung, dass alle Menschen, die nicht an Christus glauben, ewig verloren sind.¹³ Deswegen müssen die Christen bemüht sein, allen Menschen die Möglichkeit zu bieten, sich für den Glauben an Christus zu entscheiden.¹⁴ Verbunden damit war die Überzeugung, dass die Wiederkunft Christi erst stattfinden kann, wenn überall auf der Erde das Evangelium verkündigt worden ist.¹⁵ Diese beiden theologischen Überzeugungen drängten auf eine schnelle Ausbreitung der Mission und damit auch auf die Entwicklung effektiverer Methoden und den Einsatz einer viel größeren Anzahl von Missionaren. Es war Hudson Taylors unabhängiger kirchlicher Stand-

Guinness, *Story of the China Inland Mission*, London 1894; Marshall Broomhall, *The Jubilee Story of the China Inland Mission*, London 1915.

¹¹ Ansätze, Änderungen und Entwicklungen zu beschreiben, finden sich in: Moira J. McKay, *Faith and Facts in the History of the China Inland Mission 1832-1905*, MLitt Aberdeen 1981, und in: Daniel W. Bacon, *From Faith To Faith. The influence of Hudson Taylor on the faith missions movement* (DMiss Trinity, Deerfield 1983), Singapore 1984.

¹² "Not a few abortive efforts had resulted in a deep conviction that a special agency was essential for the evangelisation of Inland China... The grave difficulty of possibly interfering with existing missionary operations at home was foreseen; but it was concluded that, by simple trust in God, a suitable agency might be raised up and sustained without interfering injuriously with any existing work" (Taylor, *Retrospect*, London 181974, 113).

¹³ Dieser Überzeugung verleiht deutlich Ausdruck: J. Hudson Taylor, *China; its spiritual need and claims; with brief notices of missionary effort, past and present*, London 1865, ²1866, ³1868, ⁵1884[überarbeitet und erweitert], ⁸1890.

¹⁴ Klaus Fiedler, *Die Bedeutung der Einzigartigkeit Jesu Christi für die Theologie der Glaubensmissionen in: Jahrbuch für evangelikale Theologie* 1992.

¹⁵ Zur Eschatologie der Glaubensmissionen siehe S. 363ff.

punkt, der es ihm ermöglichte, diese größere Anzahl von Missionaren zu gewinnen.

Hudson Taylor und die China Inland Mission

1832	(21.5.) Hudson Taylor in Barnsley geboren. Eltern Methodisten
1837	Maria Jane Dyer geboren
1844	Gützlaffs „Chinese Union“, Hongkong
1849	Hudson Taylors Bekehrung (Methodistengemeinde Barnsley)
1849	(2.12.) Hudson Taylors erstes Heiligungserlebnis
1850	Beginn der medizinischen Ausbildung in Hull
1852/52	H.T. in der Brüdergemeinde Hull, Taufe
1851	Karl Gützlaff stirbt in Hongkong
1853	H.T. Missionar der Chinese Evangelisation Society
1857	H.T. löst sich von der CES und wird Freimissionar
1858	Hudson Taylor und Maria Jane Dyer heiraten
1860	CES löst sich auf
1860	Hudson Taylor kehrt nach London zurück
1864	(3.6.) H.T. eröffnet Bankkonto unter der Bezeichnung „China Inland Mission“
1865	Gründung der China Inland Mission
1866	Hudson Taylor trifft Grattan Guinness
1866	Ausreise der ersten Gruppe auf der „Lammermuir“
1866	H.T. tauft in Anjer (Java) zwei Missionare
1867	Erste Taufe (in Hangzhou)
1869	Erlebnis des „ausgetauschten Lebens“
1870	Tod Maria Taylors
1871	Hudson Taylor heiratet Jane E. Faulding
1872	Heimatleitung geht von W. Berger auf London Council über
1874/75	Hudson Taylor schwer erkrankt
1875	CIM: 28 Missionare in 10 Arbeitsgebieten
1878	Jane Taylor beginnt den ersten selbständigen Einsatz von Frauen im Inneren Chinas
1885	Cambridge Seven, unter ihnen C.T. Studd
1888	H.T. bei Moodys Northfield Conference
1889	Hudson Taylor besucht Skandinavien
1893	Erster Besuch in Deutschland (auch 1896 und 1897)
1900	Boxer Aufstand
1904	Tod Jane Taylors
1905	Tod Hudson Taylors in Changsha
1950	CIM beschließt Rückzug aus China

1951	CIM beschließt, in anderen Ländern Ostasiens zu arbeiten
1951	Lösung der Beziehungen zu den assoziierten Missionen
1964	CIM (jetzt OMF) als internationale Missionsgemeinschaften mit Missionaren aus allen Völkern und Rassen konstituiert

Als Wesleyan Methodist geboren, hatte Taylor sich der Brüderbewegung angeschlossen, die kein kirchliches Amt kennt. Deswegen war es ihm möglich, „Laien“ nicht als Missionarsgehilfen, sondern als vollwertige Missionare einzusetzen. Seine Prägung durch die methodistische Heiligungsbewegung erlaubte es ihm, auch Frauen im evangelistischen Dienst selbständig wirken zu lassen. Da Taylor sich an keine der ekklesiologischen Traditionen gebunden fühlte, konnte er aus allen evangelischen Kirchen Missionare gewinnen. So ordnete er das Streben nach dogmatischer Wahrheit dem Streben nach effektiver Erfüllung der evangelistischen Hauptaufgabe der Kirche unter.

Ihre prägende Bedeutung unter den Glaubensmissionen verdankt die CIM nicht nur der beeindruckenden Persönlichkeit Hudson Taylors¹⁶ und seinen innovativen missionarischen Grundsätzen, sondern auch der von der Heiligungsbewegung bestimmten weltweiten Erweckungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In ihr fielen Hudson Taylors missionarische Grundsätze auf fruchtbaren Boden, und aus ihr kam die Mehrzahl der Missionare der CIM.

Die Hauptgruppe der Glaubensmissionen

Die große Zahl der Glaubensmissionen, deren Namen zwar viel über ihr Ziel, aber wenig über ihre Herkunft aussagen, lässt sich in vier unterschiedlich große Gruppen einteilen: (1) Die Hauptgruppe zeichnet sich dadurch aus, dass alle zu ihr gehörenden Missionen in irgendeinem historischen Zusammenhang zum Ehepaar Fanny und Grattan Guinness und ihrem East London Training Institute (ELTI) stehen. Theologisch haben in ihr die Einflüsse der Heiligungsbewegung,¹⁷ der Prophetischen

¹⁶ Vergleiche dazu Warnecks Urteil in: Warneck, Abriss 112.

¹⁷ Siehe S. 207ff.

Bewegung¹⁸ und der Brüderbewegung¹⁹ ein etwa gleich starkes Gewicht. (2) Die zweite Gruppe bilden die Missionen, die der Heiligungsbewegung im engeren Sinne zuzuordnen sind und entweder in Organisationen der Heiligungsbewegung ihren Ursprung haben oder die Heiligungspredigt explizit als einen Teil ihres Auftrags ansahen.²⁰ (3) Die dritte Gruppe besteht aus den Missionen, die direkt auf Einflüsse Georg Müllers zurückgehen, ohne daß dieser Kontakt über Hudson Taylor vermittelt worden wäre. (4) Die eigenständigste Gruppe bilden die Industrial Missions. Sie gehen auf David Livingstone (über ihn auch auf Gützlaff) und auf den amerikanischen methodistischen Heiligungsprediger (später Bischof) William Taylor (1821-1902)²¹ zurück. Ihre historischen Ursprünge sind damit andere als die der eigentlichen Glaubensmissionen. Sie werden aber zu ihnen gezählt, soweit sie sich in ihrer frühen Geschichte die Prinzipien der Glaubensmissionen aneigneten.²²

¹⁸ Siehe S. 354ff.

¹⁹ Grattan Guinness gehörte selbst zur Brüderbewegung, löste sich aber dann ab etwa 1863 zunehmend von ihr. Diese Loslösung fand auch ihren Ausdruck in einer z.T. gegensätzlichen Interpretation der von Grattan Guinness und der Brüderbewegung gemeinsam vertretenen prämillennialen Eschatologie. Grattan Guinness legte sie "historisch" aus, die Brüder "futuristisch" (Grattan und Fanny Guinness, *Fallacies of Futurism: A reply to futurist objections to the historic interpretation of prophecy*, London o.J. [ca. 1882]).

²⁰ Eine umfassende Liste bietet Charles Edwin Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, Metuchen NJ 1974, xiii-xiv, detaillierte bibliographische Angaben 388-416.

²¹ Seine Autobiographie: *Taylor of California, Bishop of Africa. An Autobiography*, London 1897 (New York 1896). Zu seinen Missionsgrundsätzen siehe: William Taylor, *Pauline Methods of Missionary Work*, Philadelphia 1879. Weitere Literatur zu William Taylor siehe: Jones, *Holiness Movement* 761-763.

²² Streng genommen müsste hier von "Industrial Faith Missions" gesprochen werden, da sich auch im Bereich der klassischen Missionen Industrial Missions entwickelten, die sich die Grundsätze der Glaubensmissionen nicht zu eigen machten. Eine Parallele zur Aneignung der "Glaubensgrundsätze" durch einige Industrial Missions ist die Übernahme der Grundsätze der Glaubensmissionen durch einige klassische spezialisierte Missionen wie Women's Union Missionary Society und Bible and Medical Missionary Fellowship. Dazu siehe S. 27.

Fanny und Grattan Guinness²³ und das East London Training Institute²⁴

Die entscheidenden Persönlichkeiten für die Übertragung des Konzeptes der Glaubensmission nach Afrika waren die aus Irland stammenden Eheleute Guinness. Grattan Guinness tat sich besonders in der theologischen Arbeit und in der Verbreitung des Anliegens der Glaubensmissionen nach Amerika hervor, während Fanny Guinness sich stärker in der Organisation des East London Training Institute (ELTI) und in der praktischen Durchführung der Missionsarbeit engagierte.²⁵ Die enge Verflechtung der frühen Entwicklung der Glaubensmissionen mit der Familie Guinness und die große Rolle, die familiäre und freundschaftliche Beziehungen in dieser Entwicklung spielen, sind, soweit sie Afrika betreffen, in der folgenden Grafik dargestellt.

Als Grattan Guinness mit dem Konzept der Glaubensmissionen in Berührung kam, hatte er, wie Hudson Taylor, einen Denominationswechsel zu den Brüdern hinter sich. Nach einer abgebrochenen Ausbildung zum Pfarrer und der Ablehnung des Angebotes, hauptamtlich für die unabhängige Moorfield Tabernacle Gemeinde in London zu arbeiten, wurde er von dieser 1857 als interdenominationaler reisender Evangelist ausgesandt.²⁶ Er arbeitete besonders erfolgreich im Rahmen der Erweckung von 1859 auf beiden Seiten des Atlantiks.²⁷ Um sich darüber klar zu werden, ob er sich mehr der Ausbildung von Evangelisten und Missionaren widmen sollte, führte er 1865/66 in Dublin

²³ Es liegt noch keine Monographie über Fanny and Grattan Guinness vor. Ihren Platz kann vorläufig das ausgezeichnete Buch: Michelle Guinness, *The Guinness Legend*, London uam. 1990 einnehmen. Es beschreibt die Geschichte sämtlicher Zweige des Guinness Clans, widmet aber den "Missionary Guinness" besondere Aufmerksamkeit und benutzt hervorragende Quellen, z.B. die Tagebücher von Lucy Guinness. Siehe auch das Heft: Lucy Guinness, *Enter Thou. Pages from the Life Story of Fanny E. Guinness*, London 1899.

²⁴ Harry Guinness, *Not Unto Us. Record of Twenty One Years' Missionary Service*, London o.J. [1908].

²⁵ Michelle Guinness - Fiedler 2.2.1988.

²⁶ Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 56-58.

²⁷ Zu dieser frühen Periode seines Lebens und Wirkens siehe: Kenneth Holmes, *The Cloud Moves*, London ⁵1974(1963), 9-13.

FANNY UND GRATIAN GUINNESS UND DIE BEWEGUNG DER GLAUBENS- MISSIONEN IN AFRIKA - EIN UEBERBLICK -

FANNY AND GRATIAN GUINNESS
East London Training Institute
1873

HEILIGUNGS- BEWEGUNG
Wesley
Heiligungskonferenzen (Kewick um)
Heiligungsbewegung

KARL GUZLAFF
Chinese Evangelisation Society
Hudson T Taylor 1865 und die Grundsätze der China Inland Mission

BRÜDER- BEWEGUNG
George Muller
Anthony Norris Groves
Biblekonferenzen

PROPHETISCHE BEWEGUNG
Bibelkonferenzen

NEW YORK MISSIONARY TRAINING INSTITUTE 1882
A.B. Simpson

BOSTON MISSIONARY TRAINING INSTITUTE 1889
A.J. Gordon
bereinigt und regt Missions- schule an

Gospel Missionary Union
G.S. Fisher

Svenska Missions-förbundet
1878 Livingston Island Mission

Congo Balala Mission

Regions Beyond Missionary Union

North Africa Mission

Sudan United Mission

Sudan Pioneer Mission (ICM, SPM)

WLC TEAM (USA, JCA)

MODDY BIBLE INSTITUTE 1889
Gratian Guinness tritt Emma Dwyer bei der Organisation

Chicago Avenue Church
Fredrik Franström

Chicago Avenue Church

Gratian Guinness spielt eine führende geistige Rolle für A.B. Simpson

bereinigt und gewinnt A.V. Bingham für die Mission

1866 Hudson Taylor besucht Fanny u Gratian Guinness in London

Gratian Guinness tritt Emma Dwyer bei der Organisation

bereinigt entscheidend Missionarbeit von

Dietrich Mission Hefestellorinhardt Svenska Allians- Svenska Missions- förbundet lokale Missions- sammenhengende

85

einen Kurs für junge Männer über die Grundlagen des christlichen Glaubens durch.²⁸ Zu diesem Kurs lud er Hudson Taylor, dessen Buch über China ihn und seine Studenten sehr beeindruckt hatte, zu einem Gastvortrag ein. Aufgrund des Vortrags wandten sich vier der Kursteilnehmer²⁹ und das Ehepaar Guinness an Hudson Taylor mit dem Wunsch, Missionare der CIM zu werden. Fanny und Grattan Guinness beschied Hudson Taylor, dass sie für China mehr tun könnten, wenn sie in Europa blieben. Er schlug ihnen vor, Missionare auszubilden.³⁰ Das Ehepaar Guinness zog es vor, erst noch einmal in die evangelistische Arbeit nach Frankreich zu gehen. Aber schließlich führte Taylors Rat 1873 dann doch zur Gründung der ersten interdenominationellen und kirchlich unabhängigen Missions- und Bibelschule, dem East London Training Institute (ELTI).³¹

Bis 1887 hatten schon 500 junge Leute ihre Ausbildung am ELTI empfangen, von denen etwa 70 in die CIM eintraten.³² In engem Zusammenhang mit dem ELTI entstanden vier Glaubensmissionen für Afrika, von denen zwei, die *Livingstone Inland Mission (UM)* (1878-1884)³³ und

²⁸ Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 80ff.

²⁹ McCarthy, Thomas Barnardo, Charles Fishe und vermutlich Edward Fishe (A.J. Broomhall, *Survivor's Pact* 119). McCarthy, Charles und Edward Fishe wurden Missionare der CIM. Taylor hatte Barnardo geraten, in London Medizin zu studieren. Während seiner Studienzeit begann er eine Rettungsarbeit unter obdachlosen Jungen, die ihn dann so absorbierte, dass er sein Leben lang in dieser Arbeit blieb.

³⁰ Broomhall, *Survivor's Pact* 118-120. Elizabeth Pritchard, *For Such a Time as This, God's faithfulness through the Regions Beyond* Missionary Union for a hundred years, Lottbridge Drive 1971, 14. Von den Guinness Kindern gingen Geraldine und Whitfield nach China. Geraldine wurde Taylors Schwiegertochter und Biographin.

³¹ Zur grundlegenden Bedeutung der Bibelschulen für die Glaubensmissionen und zu möglichen Vorstufen des ELTI siehe S. 426.

³² Bis zur Gründung des Bible Training Institutes in Glasgow 1892 gab es für die interdenominationalle Ausbildung kaum Alternativen zum ELTI. Der erste Leiter des BTI wurde John Anderson, der Gründer der Southern Morocco Mission (Francis R. Steele, *Not in Vain, The Story of North Africa Mission*, Pasadena 1981, 127).

³³ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa. With a History of the First Christian Mission on the Congo*, London 1890; Holmes, *The Cloud Moves* 18ff; Elizabeth Pritchard, *For Such a Time as This* 28ff.

die *Congo Balolo Mission* (ab 1889),³⁴ in direkter Verantwortung des ELTI standen. Auf Anregung von Grattan Guinness ging Alexander Bill, Schüler des ELTI, 1887 als Freimissionar an die Calabarküste in Nigeria. Dies führte zur Gründung der *Qua Iboe Mission*.³⁵ Aufgrund persönlicher Bekanntschaft nahm das Ehepaar Pearse zu den Guinness Kontakt auf, was 1881 zur Gründung der NAM (heute Arab World Ministries)³⁶ führte. Unter dem Einfluss Edward Glennys, des langjährigen Leiters der NAM, kam es zur Gründung dreier kleinerer Missionen für die Arbeit in Nordafrika (*Southern Morocco Mission, Central Morocco [Medical] Mission, Algiers Mission Band*).³⁷

Alle diese Missionen waren interdenominationell, aber jede hatte ihren eigenen Charakter und Trägerkreis. Der ursprüngliche Trägerkreis der UM war in Wales beheimatet.³⁸ Die NAM hatte ihren stärksten Rückhalt in der Brüderbewegung, die Qua Iboe Mission in den von der 1873er Erweckung geprägten Mission Halls und CVJM-Gruppen im presbyterianischen Nordirland. Die Congo Balolo Mission knüpfte an die Trägerkreise der UM an. Die Familie Guinness selbst gehörte zu unab-

³⁴ Holmes, *The Cloud Moves* 23ff; Fanny Guinness, *The New World* 461-487; Elizabeth Pritchard, *For Such a Time as This* 28ff. C.W. Mackintosh, Dr. Harry Guinness. *The Life Story of Henry Grattan Guinness*, London 1916, 37-47. AMZ 25(1898),40f.

³⁵ Robert L. M'Keown, *Twenty-Five Years in Qua Iboe. The Story of A Missionary Effort in Nigeria*, London/Belfast 1912; Jean S. Corbett, *According to Plan. The Story of Samuel Alexander Bill, Founder of the Qua Iboe Mission, Nigeria*, Worthing 21979(1977).

³⁶ Francis R. Steele, *Not in Vain, The Story of North Africa Mission*, Pasadena 1981; Edward H. Glennys; J. Rutherford, *The Gospel in North Africa*, London 1900. Siehe auch: John K. Cooley, *Baal, Christ and Mohammed. Religion and Revolution in North Africa*, New York/Chicago/San Francisco 1965.

³⁷ Southern Morocco Mission (Gründer: John Anderson [1888], später Principal of BTI Glasgow. Überblick über die Geschichte der SMM: Steele, *Not in Vain* 126135), Algiers Mission Band (Gründerin: Liliás Trotter [1888]; Blanche A.F. Pigott, I. Liliás Trotter. *Founder of the Algiers Mission Band*, London/Edinburgh o.J.); Central Morocco Mission (Gründer Dr. Kerr [1894]). Southern Morocco Mission [1961] und Algiers Mission Band [1964] schlossen sich der North Africa Mission an. Durch von Liliás Trotter ausgehende Einflüsse steht die Egypt General Mission (1897) in Beziehung zur Algiers Mission Band.

³⁸ Der erste Sekretär vor Fanny Guinness war von 1878-1880 Rev. Alfred Tilly aus Cardiff. Der Trägerkreis in Wales erwies sich aber als nicht stark genug für die wachsende Mission.

hängigen Gemeinden in East London.³⁹ Theologisch standen Fanny und Grattan Guinness der Brüderbewegung nahe, lösten sich aber etwa um die Zeit der Gründung des ELTI von ihr. Fanny Guinness war die Managerin des Instituts, die Leiterin der UM und die Missionspublizistin. Grattan Guinness war Evangelist, Bibelschullehrer und einer der führenden Theologen der neu aufgekommenen prophetischen Bewegung.⁴⁰ Wichtig in der Arbeit des ELTI waren auch die Kinder des Ehepaares Guinness.⁴¹

Das ELTI spielte eine doppelte Rolle: Als es 1873 gegründet wurde, war es eine unabhängige Ausbildungsstätte für Missionare, nicht nur unabhängig von jeder Kirche, sondern auch an keine bestimmte Mission gebunden.⁴² Als dann Fanny Guinness die Leitung der LIM übernahm, stand es zwar immer noch jedem Schüler des Instituts nach Abschluss frei, in die Mission zu gehen, die ihm zusagte. Aber die Schule hatte auch eine eigene Mission. Das konnte, besonders beim Trägerkreis von Schule und Mission, zu geteilten Loyalitäten führen. So leuchtet es ein, dass Fanny Guinness den American Baptists unter der Führung von Adoniram Judson Gordon die Übernahme der UM vorschlug. Sie hatte erfahren, dass diese ein Missionsfeld in Afrika suchten und gerne die gerade begonnene Arbeit der NAM übernommen hätten.⁴³ Durch die

³⁹ Zuerst zu Edinburgh Castle, Thomas Barnardos Mission Hall in Stepney Green (Holmes, *The Cloud Moves* 21), dann zum East London Tabernacle Archibald Geikie Browns. Diese Gemeinde war ähnlich konzipiert wie Spurgeons Metropolitan Tabernacle. Beide Gemeinden verließen 1887 im Zusammenhang der "Down-Grade Controversy" den Bund der englischen Baptistengemeinden. Zum East London Tabernacle siehe: George E. Page, A.G.B., *The Story of the Life and Work of Archibald Geikie Brown*, London 1944. Schon vor 1887 war Spurgeon in seinem Verhalten sehr unabhängig. Das zeigte sich z.B. daran, dass er sonntäglich das Abendmahl feierte, nicht monatlich, wie bei den Baptisten üblich (Charles Haddon Spurgeon, *Bis dass Er kommt. Abendmahlsbetrachtungen*, Kassel 20J., 3f).

⁴⁰ Dazu siehe S. 359f.

⁴¹ Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 128ff. Am wichtigsten war hier Lucy. Zu ihrer Rolle im Rahmen weiterer Missionsgründungen siehe S. 89.

⁴² Hierin liegt auch ein Unterschied zu den klassischen deutschen Missionsseminaren, die jeweils vorwiegend einer Mission zugeordnet waren. Diese Entwicklung ist bei den nachklassischen Bibel- und Missionsschulen fast nie eingetreten.

⁴³ Die NAM wollte aber ihre Eigenständigkeit behalten. Zum gesamten Vorgang siehe: Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 391. Dieser Darstellung ist historisch der Vorrang einzuräumen vor der Darstellung in der Geschichte der ABMU (Robert G. Torbet, *Venture of*

Übergabe der UM an die American Baptist Missionary Union⁴⁴ gewann das ELTI seine Freiheit gegenüber den Missionen zurück. Es gab sie allerdings 1889 wieder auf, als unter der Leitung von Harry Guinness die Congo Balolo Mission gegründet wurde. In seiner Bedeutung für die Ausbildung von Missionaren ist das ELTI typisch, untypisch dagegen ist die enge Beziehung zu einer bestimmten Mission.⁴⁵

Fanny und Grattan Guinness und die mit ihnen verbundenen Missionare

1832	Fanny Fitzgerald in Südirland geboren
1835	Grattan Guinness in Dublin geboren
1853	Grattan Guinness Bekehrung
1857	(29.6.) Grattan Guinness vom Moorfield Tabernacle als interdenominationaler Evangelist ausgesandt
1857-1860	Evangelisationen, im Rahmen der Erweckung von 1859 in Nordamerika, Großbritannien und Irland
1858	A.B. Simpson, Canada, Gründer der CMA, erhält in Chatham von Grattan Guinness den entscheidenden Anstoß zu seiner Bekehrung
1860	Grattan Guinness heiratet Fanny Fitzgerald in Bath. Hinwendung zur Brüderbewegung
1866	Begegnung mit Hudson Taylor in Dublin
1867-1872	Evangelistische Arbeit, ua. in Paris
1870	Grattan Guinness wendet sich der historischen praemillennialen Eschatologie zu
1873	Gründung des East London Training Institute
1878	Gründung der Livingstone Inland Mission (Zaire)
1881	Gründung der North Africa Mission
1881	Engvall erster schwedischer Missionar (Svenska Missionsförbundet)

Faith. The Story of the American Baptist Foreign Mission Society and the Woman's American Baptist Foreign Mission Society 1814-1954, Philadelphia 1955, 321-323).

⁴⁴ Brör Walan, Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet, Stockholm 1964, 512-521 "Interdenominationalismens kris i Kongo-Missionen"; Fanny Guinness, Transfer of the Congo Mission in: WWW 1884, 148-150.

⁴⁵ Nach der Schließung der Schule im Jahre 1910 blieb nur noch die Mission übrig. Diese trug nach Zusammenschluss mit anderen vom ELTI aus begonnenen Missionsarbeiten in Peru und Indien den Namen Regions Beyond Missionary Union. Literatur: Kenneth Holmes, The Cloud Moves, London ⁵ 1974(1963); Elizabeth Pritchard, For Such a Time as This. God's faithfulness through the Regions Beyond Missionary Union for a hundred years, Lottbridge Drove 1971.

	det) in der Livingstone Inland Mission
1884	Livingstone Inland Mission wird an die American Baptist Foreign Missionary Union übergeben
1884	Fanny Guinness eröffnet Doric Lodge als weibliche Abteilung des East London Training Institute
1885	Die schwedischen Missionare der LIM beginnen eine eigene Mission des Svenska Missionsförbundet
1887	Gründung der Qua Iboe Mission
1888	Lilias Trotter (1853-1928) gründet die Algiers Mission Band, beeinflusst von Edward Glenny (NAM)
1888	John Anderson gründet die Southern Morocco (Medical) Mission, beeinflusst von Edward Glenny (NAM)
1889	Grattan Guinness veranlasst die Gründung des Boston Missionary Training Institutes durch A.J. Gordon
1889	Grattan Guinness assistiert Emma Dryer bei der Organisation des späteren Moody Bible Institute
1889	Grattan Guinness veranlasst die Gründung der Sudan Mission der Gospel Missionary Union und dadurch der Sierra Leone Mission der Christian and Missionary Alliance
1898	Fanny Guinness stirbt
1899	Grattan Guinness erhält Doctor of Divinity von der Brown University, USA
1900	Missionsarbeiten des ELTI in verschiedenen Erdteilen werden unter dem Namen Regions Beyond Missionary Union organisatorisch zusammengefasst
1900	Karl und Lucy Kumm gründen die Sudan-Pionier-Mission in Eisenach
1900	Zahl der ELTI Studenten beginnt abzunehmen
1902	Die Leitung der Sudan-Pionier-Mission entlässt Karl Kumm, weil für die Zusammenarbeit keine Basis mehr bestünde
1902	Karl Kumm gründet die Lightbearer's League zur Förderung der Missionsarbeit im Sudangürtel
1904	Karl und Lucy Kumm und Grattan Guinness gründen die Sudan United Mission
1906	Lucy Guinness stirbt in Northfield, dem Heimatort Moodys (und Konferenzzentrum)
1904-1908	Guinness führen öffentliche Kampagne gegen die Kongogräuel durch
1908	Karl Kumm gewinnt durch einen Vortrag in Liverpool C.T. Studd für die Mission im Inneren Afrikas

1910	East London Training Institute schließt wegen mangelnder Nachfrage vorläufig
1910	Grattan Guinness stirbt (Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 spricht ihre Anerkennung aus)
1910	C.T. Studds Reise in den Südwestsudan, die zur Ausweitung der Arbeit der CMS dort führt
1912	C.T. Studd geht als Leiter des „selbstständigen britischen Zweiges der Africa Inland Mission“ nach Zaire
1913	C.T. Studd gründet die Heart of Africa Mission (Zaire) als Keimzelle des WEC (Worldwide Evangelization Crusade)
1915	Harry Guinness stirbt
1915	East London Training Institute endgültig geschlossen
1931	Spaltung des WEC in Unevangelized Fields Mission und WEC
1931	C.T. Studd stirbt
1990/1991	Umstrukturierung der Regions Beyond Missionary Union, Aufgabe der Mitarbeit in Zaire

A.B. Simpson⁴⁶ und die Christian and Missionary Alliance⁴⁷

Als junger Mann in Canada hatte A.B. Simpson von Grattan Guinness den entscheidenden Anstoß zu seiner Bekehrung erhalten.⁴⁸ Durch die Begegnung mit der Evangelisationsbewegung, der Heiligungsbewegung und der Heilungsbewegung⁴⁹ hatte er sich im Laufe von 16 Jahren vom etablierten presbyterianischen Pfarrer zum Pastor des unabhängigen

⁴⁶ A.E. Thompson, A.B. Simpson. His Life and Work [ursprünglich "The Life of A.B. Simpson" New York 1920], Camp Hill PA 1960. A.W. Tozer, Wingspread. A Study in Spiritual Altitude, Harrisburg 1943. Zu seiner Theologie: David F. Hartzfeld; Charles Nienkirchen (Hg), The Birth of a Vision. Essays on the Ministry and Thought of Albert B. Simpson, Regina 1986.

⁴⁷ Robert L. Nildaus; John S. Sawin; Samuel J. Stoesz, All for Jesus. God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years, Camp Hill PA ²1988(1986); für Kanada: Lindsay Reynolds, Footprints. The Beginnings of The Christian and Missionary Alliance in Canada, Toronto 1981.

⁴⁸ Thompson, A.B. Simpson. His Life and Work 26.

⁴⁹ Die Heilungsbewegung war eine mit der Heiligungsbewegung verbundene, aber nicht mit ihr gleichzusetzende Erneuerungsbewegung, die von der Überzeugung ausging, dass Erlösung nicht nur Heilung von der Sünde bedeute, sondern, wenn gewisse Voraussetzungen erfüllt werden, auch körperliche Heilung. Bedeutender Vertreter der frühen Heilungsbewegung in den USA war der Arzt Charles Cullis, in der Schweiz Pastor Stockmeyer, in Großbritannien W.E. Boardman und Elizabeth Baxter.

New York Gospel Tabernacle⁵⁰ und zum Führer einer beginnenden Gemeinschaftsbewegung,⁵¹ der interdenominationellen Christian Alliance, entwickelt. Im Rahmen seiner Tabernacle Gemeinde begann er schon 1882 mit der Ausbildung von Missionaren, aus der dann 1883 das New York Missionary Training College nach dem Vorbild des East London Training Institute hervorging.⁵²

Simpson und die Christian and Missionary Alliance

1843	A.B. Simpson geboren in Bayview bei Chatham, Canada
1858	Bekehrung unter dem Einfluss von Grattan Guinness
1865	Pastor, Knox Presbyterian Church, Hamilton, Canada
1873	Pastor in Louisville USA (Chestnut Street Presbyterian)
1874	Begegnung mit der Heiligungsbewegung (Whittle/Bliss)
1877	A.B. Simpson will Missionar in China werden
1879	Pastor der 13th Street Presbyterian Church, New York
1880-1881	Gründer und Herausgeber der illustrierten Missionszeitschrift „The Gospel in All Lands“
1881	Begegnung mit der Heiligungsbewegung (Dr. Charles Cullis). Erlebt dramatische Heilung
1881	Taufe in einer italienischen Baptistengemeinde in New York
1882	Gründung des unabhängigen NY Gospel Tabernacle
1882	Ausbildung von Missionaren im NY Gospel Tabernacle
1883	Gründung des New York Missionary Training College
1883	Gründung des Berachah Healing Home
1884	Missionary Union for the Evangelization of the World
1884	Grattan Guinness Redner bei der ersten Missionskonferenz im

⁵⁰ Die Anfänge stellt Simpson in WWW 1883,45 dar.

⁵¹ Im Rahmen dieser Arbeit wird der Ausdruck "Gemeinschaftsbewegung" als Bezeichnung für organisierte Erneuerungsbewegungen innerhalb einer oder mehrerer Kirchen verwendet, die keine neue Denomination bilden, sondern im Rahmen der bestehenden Kirchen unter Betonung bestimmter neuentdeckter Wahrheiten ihren Beitrag leisten wollen und dazu unter anderem eigene Gemeinschaften bilden, die sich aber nicht zur üblichen Gottesdienstzeit versammeln. Als "Erneuerungsbewegung" werden dagegen übergreifende religiöse Strömungen bezeichnet, wie z.B. die Heiligungsbewegung, die als solche nicht organisiert sind und unterschiedlich organisatorischen Ausdruck finden können, z.B. durch Beeinflussung der bestehenden Kirchen, durch Konferenzen und Literatur, durch Gründung organisierter Gemeinschaften oder auch durch die Gründung einer neuen Denomination.

⁵² Dazu ausführlicher S. 458. Wegen der engen persönlichen Beziehung Simpsons zu Dr. Cullis ist auch an Einflüsse von dessen Bibelschule in Boston (1875-1892) zu denken (Niklaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 283).

	New York Tabernacle
1885	Mission in Zaire scheitert nach John Condit's Tod
1885	Simpson nimmt an der International Conference for Holiness and Healing at Bethshan, London (Elizabeth Baxter) teil
1887	Evangelical Missionary Alliance (Mission) and Christian Alliance (Gemeinschaftsbewegung)
1888	Wiederaufnahme der Missionsarbeit in Zaire
1889	Evangelical Missionary Alliance umbenannt in International Missionary Alliance
1890	Missionsarbeit der CMA in Sierra Leone („Sudanmission“) mit der World's Gospel Union, Kansas
1890-1892	Peter Cameron Scott, späterer Gründer der Africa Inland Mission, Missionar der CMA in Vungu, Zaire
1893	Toronto Missionary Institute
1897	International Missionary Alliance und Christian Alliance vereinigt als Christian and Missionary Alliance
1897	New York Missionary Training College verlegt nach Nyack
1907	Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung. Verlust etwa eines Drittels der Mitglieder
1919	(29.10.) A.B. Simpson stirbt
1921	Margaret Simpson stirbt, damit scheidet die letzte Frau aus der Leitung der CMA aus

Im Rahmen seiner Tabernacle Gemeinde gründete A.B. Simpson auch eine Missionsgesellschaft mit dem anspruchsvollen Namen „Missionary Union for the Evangelization of the World“, die im Dezember 1884 ihre ersten (und einzigen) Missionare aussandte.⁵³ Dieses Unternehmen scheiterte wegen mangelhafter Vorbereitung und Ausrüstung.⁵⁴ Erst als die von Simpson ins Leben gerufene Gemeinschaftsbewegung der Christian Alliance den Gedanken der Weltmission zuerst zögernd, dann aber enthusiastisch aufnahm, konnte die 1887 gegründete Evangelical Missionary Alliance⁵⁵ zu einer weltweiten Mission werden.

⁵³ Überblick in: Cecilia Irvine, *The Church of Christ in Zaire. A Handbook of Protestant Churches, Missions and Communities, 1878-1978*, Indianapolis 1978, 63.

⁵⁴ Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 63.

⁵⁵ Im November 1889 wurde der Name, um auch Kanada mit einzuschließen, in "International Missionary Alliance" geändert (Thompson, A.B.Simpson 131).

In seiner Person verband Simpson drei Elemente, die in der Geschichte der Glaubensmissionen immer wieder eine Rolle spielen, aber meist, wenn auch eng aufeinander bezogen, doch voneinander unabhängig sind: Bibelschule, Gemeinschaftsbewegung und Mission. Noch ein viertes Element war wesentlich: die unabhängige Gemeinde Simpsons in New York. Durch den Zusammenschluss der ursprünglich getrennt, aber parallel gegründeten Christian Alliance und Missionary Alliance zur *Christian and Missionary Alliance* erhielt die Mission einen fest umrissenen und durch dieselben neuerkannten Wahrheiten des „Vierfachen Evangeliums“⁵⁶ geprägten Trägerkreis. Dazu lieferte die New Yorker Gemeinde das Vorbild für den Übergang von interdenominationellen Gemeinschaften zu freikirchlichen Gemeinden. Dadurch wurde die CMA Mission zu einer weitgehend denominationellen Mission und die CMA zu einer weltweiten Denominationsfamilie.⁵⁷

Amerikanische Initiativen und Grattan Guinness Amerikareise

Der ärztliche Rat, einige Zeit in einem wärmeren Klima zu verbringen, war für Grattan Guinness 1889 der Anlass zu einer ausführlichen Amerikareise. Sie brachte drei für die Glaubensmissionen wesentliche Entwicklungen. In Boston besuchte er Adoniram Judson Gordon,⁵⁸ Pastor einer Baptistengemeinde und Präsident der American Baptist Missionary Union, die auf Gordons Betreiben 1884 die Livingstone Inland Mission übernommen hatte. Sie konnte die Arbeit nicht, wie erhofft und abgesprochen, den Kongo flussaufwärts weiter ausdehnen, weil dafür die nötigen Missionare fehlten. Grattan Guinness' Besuch in

⁵⁶ Fourfold Gospel: Christ the Saviour, Sanctifier, Healer, Coming King. Analyse: J. Sawin, *The Fourfold Gospel in*: Niklaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 1-28.

⁵⁷ Zum Prozess der Denominationalisierung in verschiedenen Glaubensmissionen siehe S. 542.

⁵⁸ Seine "geistliche Autobiographie" ist: A.J. Gordon, *How Christ Came to Church. The Pastor's Dream. A Spiritual Autobiography, with Life-Story by A.T. Pierson*, Philadelphia 1895. Seine Biographie ist: Ernest B. Gordon, *Adoniram Judson Gordon. A Biography*, New York 1896. Siehe auch: George Gerald Houghton, *The Contribution of Adoniram Judson Gordon to American Christianity*, ThD Dallas Theol. Seminary 1970.

Boston führte zur Gründung des Boston Missionary Training College.⁵⁹ Danach wurde er von Emma Dryer nach Chicago eingeladen, um bei der Organisation der Bibelschule der Chicago Evangelization Society (später als Moody Bible Institute die für die Glaubensmissionen weltweit bedeutendste Ausbildungsstätte⁶⁰) zu helfen.

In Kansas gewann Grattan Guinness eine der CMA ähnliche neue Gemeinschaftsbewegung für den Gedanken der Mission. Sie veranstaltete wie die CMA „conventions“ und gründete örtliche „branches.“ George S. Fisher und die anderen Gründer waren Mitarbeiter des CVJM gewesen, fanden sich aber mit ihrer Botschaft dort zunehmend unverstanden.⁶¹ Die ersten Missionare arbeiteten mit der CMA und gingen dann auch in diese Mission über. Ab 1891 entwickelte sich eine eigene Arbeit (zugleich Gemeinschaftsbewegung und Mission⁶²) unter dem Namen „World's Gospel Union“ (1902 *Gospel Missionary Union*)⁶³ In der Entstehung der GMU ist das Element der Prophetischen Bewegung von

⁵⁹ Daraus wurde die Gordon Divinity School (bis 1967 gingen mehr als 1000 Absolventen der Schule in die Mission), heute Teil der Gordon-Conwell University. Die Gordon Divinity School gab 1967 zum 75jährigen Jubiläum des Instituts "The Encyclopedia of Modern Christian Missions" [EMCM] heraus, die einzige umfassende lexikalische Darstellung aller existierenden evangelischen Missionen (Burton L. Goddard, The Encyclopedia of Modern Christian Missions. The Agencies, Camden NJ uam. 1967). Das Lexikon war für diese Arbeit eine große Erleichterung.

⁶⁰ Gene A. Getz, Moody Bible Institute, Chicago 1969.

⁶¹ "The movement was the outcome of the special work of grace in gospel and missionary lines carried on by the Y.M.C.A. in Kansas and the West from 1888 to 1891, and which was so strongly condemned and fought by the International Committee and other prominent leaders in the association work. The Bible teaching of Dr. James H. Brookes, the missionary truths spoken by Dr. Guinness... were used of God in laying the sure foundation of correct Bible doctrine, together with right living" (World's Gospel Union, 1893,9).

⁶² "It will through its Officers and Secretaries, Missionaries, State Committees, County Committees, Local Unions, Bands and Corresponding Secretaries, seek, so far as possible, to make the motto, 'Christ for the World', a practical reality. It is not the purpose of the Union to establish another denomination, but it desires to unite Christian workers in an effort to spread the Gospel throughout the world, and will therefore seek to, heartily cooperate with such believers, churches and other organizations as are in accord with its basis of membership and purposes" (World's Gospel Union 1893,2). Die Arbeit in Marokko wurde 1895 begonnen.

⁶³ R.J. Reinmiller, Gospel Missionary Union. Early History, unveröff. 1964.

besonderer Bedeutung: Zu ihr gehörte nicht nur Grattan Guinness, sondern auch James H. Brookes, der die World's Gospel Union in ihrer formativen Phase entscheidend beeinflusste.⁶⁴

Arthur Tappan Pierson und Adoniram Judson Gordon: Theologen und Publizisten der Glaubensmissionen

1836	Adoniram Judson Gordon in New Hampton geboren
1837	Arthur Tappan Pierson in New York geboren
1850	A.T. Piersons Bekehrung. Schließt sich der Tarrytown Methodist Episcopal Church an
1852	(14.3.) A.T. Pierson Mitglied seiner heimatlichen Thirteenth Street Presbyterian Church New York
1857	A.T. Pierson beendet sein Studium am (presbyterianischen) Hamilton College
1857-1860	A.T. Pierson: Studium am Union Theological Seminary
1860	A.T. Pierson wird in der 13th Street Presbyterian Church New York (der späteren Gemeinde von A.B. Simpson) ordiniert. Pastor verschiedener presbyterianischer Gemeinden bis 1889.
1863	A.J. Gordon Pastor in Jamaica Plain
1869	A.J. Gordon Pastor der Clarendon Street Baptist Church, Boston (bis zu seinem Tode 1895)
1874	Piersons entscheidende Begegnung mit den Evangelisten Whittle und Bliss. Sieht Evangelisation als Hauptaufgabe der Gemeinde
1875-1895	Gordon Herausgeber von „The Watchword“
1878	Beginn der lebenslangen Freundschaft zwischen Pierson und George Müller, Bristol
1885	A.T. Pierson schließt sich, beeinflusst von Webb-Peploe, der Heiligungsbewegung von Keswick an
1886	Pierson spielt eine wesentliche Rolle bei der Entstehung des Student Volunteer Movement bei Moodys Northfield Conference. Das „Watchword“ <i>Evangelisation of the World in this Generation</i> stammt vermutlich von Pierson
1888	A.J. Gordon Chairman des American Baptist Missionary Board
1888	Pierson übernimmt die Herausgabe der interdenominationellen Missionszeitschrift „The Missionary Review of the World“ von J.M. Sherwood
1888	A.T. Pierson nimmt an der London Missionary Conference teil

⁶⁴ World's Gospel Union 1892,9.

1889	A.T. Pierson Pastor der auf John Wanamakers Bethany Mission zurückgehende Bethany Church in Philadelphia
1891	Gordon veröffentlicht: „The Holy Spirit in Missions.“ Report of the First International Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions, Cleveland 1891
1891-1893	Pierson Vertreter Spurgeons am unabhängigen London Metropolitan Tabernacle (Spurgeon stirbt am 31.1.1892)
1891	Gordon Associate Editor of Missionary Review of the World
1893	Gordon veröffentlicht „The Holy Spirit in Missions“ ⁶⁵
1895	Pierson unterstützt die Gründung der Africa Inland Mission durch Peter Cameron Scott
1895	A.J. Gordon stirbt in Boston
1896	A.T. Pierson wird in England baptistisch getauft, aber nicht Baptist. Aus seinem Presbyterium ausgeschlossen, bleibt er [unabhängiger] Presbyterianer
1897	A.T. Pierson kehrt in die USA zurück
1897	A.T. Pierson ermutigt C.E. Hurlbert, nach dem Tod Scotts und Krise unter den Missionaren die Arbeit der AIM fortzuführen
1897	A.T. Pierson nähert sich der Heiligungsbewegung
1903-1905	Pierson in Wales, nimmt 1905 an der Erweckung dort teil
1909	A.T. Piersons letzte Teilnahme an der Keswick Konferenz
1911	A.T. Piersons Tod (3.6.)

*Fredrik Franson (1852-1908) und die Allianzmissionen*⁶⁶

Dwight Lyman Moody, der größte Evangelist der Erweckung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts,⁶⁷ zeigte wenig Sympathien für die neuen

⁶⁵ London ³1900, praktisch unverändert neu gedruckt von Christian Publications, Harrisburg 1968 [CMA].

⁶⁶ Zur von Fredrik Franson gegründeten Scandinavian Alliance Mission of America [heute: TEAM] ist bisher keine wissenschaftliche Arbeit erschienen, 'und die vorhandenen Geschichtsdarstellungen sind wenig detailliert: J. F. Swanson (Hg.), Three Score Years... and Then. Sixty Years of Worldwide Missionary Advance, Chicago oJ. [1950]; Paul H. Sheetz, The Sovereign Hand, Wheaton 1971. Siehe auch: Vernon Mortenson, This is TEAM ³1985(²1973,¹1967).

⁶⁷ Die beste (und fast einzige) Einführung in seine *Theologie* ist: Stanley N. Gundry, Love Them In. The Life and Theology of D.L. Moody, Grand Rapids ²1982(1976). Weitere Literatur siehe 228-243.

Glaubensmissionen.⁶⁸ Das verhinderte jedoch nicht, dass er sie indirekt stark beeinflusste. Zum einen durch seine erfolgreichen Evangelisationen, in denen er zwar Mission nicht zum Thema machte, aber zur Bekehrung und zur „vollen Hingabe“ aufrief und so für viele die Voraussetzung für ihr Engagement für die Mission schuf,⁶⁹ zum anderen durch die oben erwähnte Hilfe bei der Gründung des späteren Moody Bibel Institutes. Ein dritter, ebenso indirekter wie wirksamer Einfluss ging von der von ihm gegründeten unabhängigen „Illinois Street Church“ in Chicago (später Chicago Avenue Church, heute Moody Memorial Church) aus.⁷⁰ Dieser Einfluss wurde vor allem durch den Amerikaner schwedischer Herkunft Fredrik Franson an die Glaubensmissionen in Afrika weitervermittelt. Franson war 1874 durch die (Glaubens-)Taufe Mitglied der Swedish Baptist Church in Estina, Saunders County, geworden und begann, evangelistisch tätig zu sein. Die Mitarbeit in Moodys Evangelisationen 1875/76 veränderte sein ursprünglich baptistisches Kirchenverständnis zu einem interdenominationellen;⁷¹ am 4.8.1878 wurde er Mitglied der interdenominationellen Chicago Avenue Church. Am selben Tag erhielt er von der Gemeinde seine Beglaubigung als reisender Evangelist.⁷²

⁶⁸ Eine Ausnahme bildet die CIM, die als älteste der Glaubensmissionen schon von Moody voll akzeptiert war. Moody war nicht gegen Glaubensmissionen, aber gegen die Gründung neuer Missionen, die eben in dieser Zeit meist Glaubensmissionen waren. Deswegen lehnte er die von A.T. Pierson betriebene Gründung eines "Northfield Missionary Board" ab (William R. Moody, *The Life of D.L. Moody*, New York 1900, 381).

⁶⁹ A.T. Pierson, *Promoting Missions by Indirection. A Tribute to the Work of D.L. Moody* in: MRW 1910, 276-280.

⁷⁰ Den besten Einblick in die Entstehung dieser Gemeinde bietet: W.H. Daniels, *D.L. Moody and his Work*, Hartford 1876, 103-120 (Voller Text "Articles of Admission/Articles of Faith" 108-110, "Principles of Organization and Government" 111-112). Zur Geschichte: Robert G. Flood, *The Story of Moody Church. A Light in the City*, Chicago 1985.

⁷¹ Für den Ablauf dieses Wandels konnte selbst Torjesen keine Primärquellen finden. Seine Rekonstruktion der Wandlung in der Zeit von Oktober 1875 bis Februar 1877: "A Critical Data Gap" und "A Suggested Reconstruction" 47-50 leuchtet ein. Auf jeden Fall sieht er das Ergebnis richtig.

⁷² Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 80.

Fredrik Franson

1852	Fredrik Franson in Nora, Schweden, geboren (Lutheraner)
1869	Auswanderung mit seinen Eltern in die USA
1872	Bekehrung in Estina, Nebraska
1874	Franson und seine Eltern werden durch die Glaubenstaufe Mitglieder der Estina Baptist Church
1875	Franson Sekretär der Scandinavian Baptist Conference of Nebraska, Western Iowa, and Dakota
1875	(Herbst) – 1876 vermutlich Teilnahme an Moodys interdenominationaler Evangelisationsarbeit in Brooklyn, Philadelphia und Manhattan
1876	(Oktober) – 1877 (Januar) Mitarbeit bei der interdenominationalen Evangelisation Moodys in Chicago
1875/1876	Wechsel vom baptistischen zum interdenominationellen Kirchenverständnis
1877	(Februar) Erste [interdenominational] Evangelisation Fredrik Fransons [in Swede Band, Iowa]
1878	(4.8.) Mitglied der (von Moody gegründeten) interdenominationalen Chicago Avenue Church
1878	(4.8.) Chicago Avenue Church sendet Fredrik Franson als Evangelisten aus
1879	Erster theologischer Beitrag zur Frage der Gemeindeordnung
1881	(Juni) Beginn seiner weltweiten Tätigkeit in Malmö, Schweden
1882	Besuch in London (May Meetings, Bethshan Home of Mrs Baxter). Beginn seines Engagements für weltweite Mission, Begegnung mit der Heiligungsbewegung
1882	(11.5.) Mitglied der British Branch of the Evangelical Alliance
1884	Fredrik Franson führt den ersten Evangelistenkurs durch [in Oslo]
1884	<i>Norske Misjonsforbundet</i> in Oslo gegründet
1884	Teilnahme an der Weltkonferenz der Evangelischen Allianz in Kopenhagen. Trifft dort Professor Christlieb, der ihn nach Deutschland einlädt
1884	Aus Dänemark ausgewiesen wegen seiner öffentlichen Heiligungsveranstaltungen, die er dann nicht weiterführt
1884	Evangelical Free Church of America in Minneapolis gegründet. In der Vorphase deutlicher theologischer und organisatorischer Einfluss Fransons
1885	Erster Besuch in Deutschland
1886	Erster Besuch in der Schweiz
1887	<i>Helgelseförbundet</i> in Kumla, Mittelschweden, gegründet

1887	<i>Svensk Kinamissionen</i>
1888	<i>Danske Missionsforbundet</i> in Odensee gegründet
1888	Franson in Finnland
1888	Gründung des <i>Mission Covenant</i> in Finnland
1889	Gründung der <i>Frie østafrikanske Mission</i> in Oslo (1899 an Norsk Misjonsforbundet)
1889	Franson bewirkt die Gründung der <i>Deutschen China-Allianz-Mission</i> in Barmen durch Carl Polnick
1890	Franson veröffentlicht in Emden „Weissagende Töchter“ über das Recht der Frauen zu predigen
1890	Erste Kontakte der Allianz-Mission in der Schweiz. Sie führen dann später zur Gründung des selbstständigen <i>Schweizer Allianz Mission</i> (1894 Franson in der Schweiz)
1890	(14.10.) Beginn des ersten Evangelistenkurses in den USA (Pilgrim Church, Brooklyn), der zur Gründung der Scandinavian Alliance Mission of North America [TEAM] führt
1892-1893	Fredrik Franson sucht 200 Missionare für die Missionsarbeit der CMA in China. Probleme in der Zusammenarbeit mit der CMA
1894-1895	Missionsreise nach Indien (Himalaya) und China
1895	<i>Finnische Allianzmission</i> (später Vapaakirkko)
1897	<i>Swedish Mongol Mission</i>
1897	Schreibt „Himlauret“ (Die Himmelsuhr, 1898) [historisch und futurisch prämillenniale Eschatologie]
1899	Franson veranlasst die Gründung des <i>Deutschen Gemeinschafts-diakonieverbandes</i> in Borken, Ostpreußen, aus dem später die Marburger Mission hervorgeht
1900	<i>Svenska Alliansmissionen</i> (zuerst als Zweig der Scandinavian Alliance Mission of North America)
1900	<i>Women's Missionary Association of Finland</i>
1901	Norwegian Alliance Mission
1903	Beginn der großen Weltreise. Teilnahme an der Erweckung in Korea
1905	Franson in Südasien
1906	Franson in (Groß-)Armenien. Gründung der Armenian Spiritual Brotherhood
1906-1907	Franson in Südafrika und Südamerika
1908	(2.8.) Fredrik Franson stirbt in Idaho Springs, Colorado

1881 ging Franson nach Schweden. Im Mittelpunkt seiner Arbeit stand der Aufruf, sich zu bekehren und für die Wiederkunft Jesu bereit zu sein. Durch einen Besuch in London im Jahr 1882, bei dem er an einer

Konferenz der Evangelischen Allianz⁷³ und an den berühmten „May Meetings“⁷⁴ teilnahm und auch Kontakt zu der Heiligungs- und Heilungspredigerin Mrs Baxter aufnahm, begann Franson seine evangelistische Arbeit als Teil des weltweiten Missionsauftrages zu verstehen. Besonders in Schweden, aber auch sonst in Skandinavien fand Fredrik Franson das stärkste Echo in den sich formierenden neuen Gemeinschaftsbewegungen mit freikirchlicher Tendenz. Ab den späten 1880er Jahren bewegte er sie dazu, Missionare auszusenden, die er durch seine Evangelistenkurse gewann. So wurden diese Gemeinschaftsbewegungen zugleich auch Missionsgesellschaften. Das gemeinsame Interesse der verschiedenen örtlichen Gemeinschaften an der Mission war im Lauf der nächsten Jahrzehnte ein wichtiger Faktor im Prozess der Wandlung zu eigenständigen Freikirchen.

Das Missionsinteresse Fransons richtete sich anfangs besonders auf China.⁷⁵ Erst nachdem er in die USA zurückgekehrt war und die dort von ihm 1890 gegründete *Scandinavian Alliance Mission of North America* (heute TEAM) die ersten Missionare nach China ausgesandt hatte, begann er auch Missionare für eine Arbeit in Südafrika zu suchen und in einem besonderen Evangelistenkurs (1892) auszubilden. Weil Franson sich zunächst auf China und Indien konzentrierte, gewann Afrika für die skandinavischen Glaubensmissionen als Missionsgebiet vergleichsweise erst spät an Bedeutung. Allerdings kam es kurz nach Fransons Aufenthalt in Skandinavien 1889 zur Gründung der kurzlebigen *Frie østafrikanske Mission* im östlichen Südafrika.⁷⁶ Schon vor seinem Eintreffen

⁷³ Am 11.5.1882 wurde er Mitglied des Britischen Zweiges der Evangelischen Allianz (Torjesen, A Study of Fredrik Franson 228). Zur Entstehung der Evangelischen Allianz: Hans Hauzenberger, *Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz*, Gießen/Zürich 1986.

⁷⁴ Im Mai fanden in Exeter Hall jeweils die Jahreshauptversammlungen der verschiedenen Missionen und anderer christlicher Werke statt.

⁷⁵ Das fand z.B. seinen Ausdruck in der 1889 erfolgten Gründung der Deutschen Allianz-China Mission in Barmen.

⁷⁶ Diese Mission vollzog eine dramatische Wendung von einer Glaubensmission zu einer Freimission. Siehe dazu ausführlich S. 378. Nach dem Scheitern der für die gesamte Ostküste Afrikas geplanten Mission kam deren einzige Station Ekutandaneni an den Norske Misjonsforbund.

dort hatte der 1878 gegründete *Svenska Missionsförbundet*⁷⁷ 1881 in Carl Johan Engvall seinen ersten Missionar in die Arbeit der Livingstone Inland Mission in Zaire ausgesandt,⁷⁸ dem andere folgten.⁷⁹ Als 1884 die UM an die American Baptist Missionary Union übergeben wurde,⁸⁰ entschied sich 1885 der Svenska Missionsförbundet gegen den Anschluss an die ABMU und für eine eigenständige Missionsarbeit in Zaire,⁸¹ die er 1909 auf den [französischen] Kongo ausdehnte.⁸²

Auf die zweite Gruppe skandinavischer Glaubensmissionen trifft man im südlichen Afrika. Im Rahmen der von Fredrik Franson 1890 gegründeten amerikanischen Scandinavian Alliance Mission [TEAM] arbeiteten schon

⁷⁷ Literatur zum SMF: Zur Entstehung siehe bes. William Bredberg, P.P. Waldenströms verksamhet til 1878. Till frågan om Svenska Missionsförbundets uppkomst, Lund Akademisk avhandling 1949, bes. 353-406. Zur Loslösung von der Fosterlands-stiftelsen siehe William Bredberg, Oscar Lövgren, Genom Guds Nåd. Svenska Missionsförbundet under 75 år, Stockholm 1953, 68ff. Weitere Literaturangaben bietet Olof Wennäs (Hg.), Liv och frihet. En bok om Svenska Missionsförbundet, Stockholm 1978, 303f. Äldre Darstellungen sind: Theodor Anderson (Hg.), Svenska Missionsförbundet. Den uppkomst och femtioårigs verksamhet, Stockholm 1928; J.E. Lundahl, Vår yttre mission. Svenska Missionsförbundets mission i Kongo, Kina, Ost-Turkestan m.n., Stockholm 1916.

⁷⁸ Förbundet 1881,116 enthält Engvalls Brief aus Bonny vom 24.8.1881. Engvall musste schon Anfang 1882 wegen Krankheit nach Schweden zurückkehren (Cecilia Irvine, The Church of Christ in Zaire 105). Siehe auch AMZ 13(1886),138 (Die LIM wird in diesem Text fälschlich Congo Inland Mission genannt. Die Congo Inland Mission wurde erst 1912 in den USA gegründet).

⁷⁹ Irvine, The Church of Christ in Zaire 105.

⁸⁰ In WWW 1884,148 beschreibt Fanny Guinness die Übergabe an die American Baptist Missionary Society. Sie erwähnt zwar die beiden Missionare der SMF nicht, wohl aber, dass die meisten Missionare baptistische Anschauungen hatten.

⁸¹ Als Nils Westlind und Karl Johan Pettersson 1885 nach Schweden reisen mussten, ermutigten sie den SMF, eine eigene Mission zu beginnen. Daraufhin übergab ihnen die ABMS die ehemalige UM Station Mulcimvungu, die dann 1939 an die amerikanischen Baptisten zurückgegeben wurde (Cecilia Irvine, The Church of Christ in Zaire 105). Eine wissenschaftliche Untersuchung aus diesem Bereich ist: Ragnar Widman, Trosföreställningar i Nedre Zaire från 1880 - talet, Stockholm 1979 (mit englischer Zusammenfassung).

⁸² Hilaire Nkounkou uam., 75e Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les Missionnaires Protestants, Brazzaville 1984, 5. 1906 hatte die französische Kolonialverwaltung die Zulassung des Svenska Missionsförbundet abgelehnt (5).

bald einzelne skandinavische Missionare,⁸³ die dann der Anknüpfungspunkt für selbständige Missionen der *Svenska Alliansmissionen*⁸⁴ und des Helgelseförbundet⁸⁵ wurden.⁸⁶

Die großen Glaubensmissionen der „zweiten Generation“

Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die in Afrika tätigen Glaubensmissionen verhältnismäßig klein geblieben. Sie hatten, verglichen mit den klassischen Missionen, kaum Gewicht. Das änderte sich mit der Gründung der drei an Zahl der Missionare und an Einfluss größten Glaubensmissionen: *Africa Inland Mission*⁸⁷ (Peter Cameron Scott,⁸⁸

⁸³ William E. Dawson, *History of the Scandinavian Alliance Mission Work in Africa 1892-1920*, o.J. [1933] (unveröffentlicht); Zur bedeutendsten Missionarin der Mission: Maria Nilsen; Paul H. Sheetz, Malla Moe, Chicago ⁸1980(1956).

⁸⁴ Zur Geschichte der Svenska Alliansmissionen, besonders in Schweden, siehe: Fritz Hägg, *Svenska Alliansmissionen genom hundra år*, Jönköping 1953. Auf S.371-392 findet sich eine Liste aller Missionare von 1900-1953.

⁸⁵ Zur Geschichte des Helgelseförbundet: Efter Tjugufem år. Minneskrift med anledning af Helgelseförbundets tjugufemåriga verksamhet bland Kineser och Zuluer, Torp (Kumla) 1915; Minneskrift vid Helgelseförbundets fyrtioårsjubileum 1. Juni 1927, Götabro 1927; Helgelseförbundet 1887-1937, Torp 1937; Av Herren har det skett. Helgelseförbundet 60 år, Götabro 1947; Birger Davidsson, *Det började med ett bönemöte... Missionssällskapet Helgelseförbundet. En presentation af Missionssällskapet Helgelseförbundets upkomst, utveckling och verksamhet*, Kumla 1955.

⁸⁶ Als erster Missionar der Svenska Alliansmissionen kam K.A. Hjelm 1901 in die Arbeit der Scandinavian Alliance Mission [TEAM] (Dawson, *History* 79; Hägg, *Svenska Alliansmissionen genom hundra år*, Jönköping 1953, 374). 1909 entschied die SvAM, eine eigene Arbeit in Südafrika aufzunehmen. Hjelm erhielt dafür von der ScAM das Arbeitsgebiet in Transvaal mit den Stationen Ekukanyeni, Ekubonalceni, Patata und Piet Retief (Dawson, *History* 156). Zur Geschichte der Svenska Alliansmissionen in Südafrika siehe: K.A. Hjelm, *Swedish Alliance Mission e South Africa 1901-1951*, Piet Retief 1951.

⁸⁷ Kenneth Richardson, *Garden of Miracles. The Story of the Africa Inland Mission*, London 1976(1968). Dieses Buch ist nur ein kurzer Abriss. Zur AIM in Kenya die Dissertationen: John A. Gration, *The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971*, PhD New York University 1973, Ann Arbor [UMI] 1974; David P. Sandgren, *The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission*, PhD University of Wisconsin-Madison 1976, Ann Arbor [UMI] 1976. Beispiele von Büchern zu einzelnen Aspekten der Arbeit der AIM: Stuart M. Bryson, *Light in Darkness. The Story of the Nandi Bible*, London/Eastbourne 1959; Gladys Stauffacher, *Faster Beats the Drum*, Pearl River ²1978(1977) [basierend auf Tagebüchern]; K.N. Phillips, *Tom Collins of Kenya. Son of Valour*, London ol [1965].

Philadelphia 1895), *Sudan Interior Mission*⁸⁹ (Rowlan Bingham,⁹⁰ Toronto 1898) und *Sudan United Mission*⁹¹ (Karl⁹² und Lucy⁹³ Kumm, Liverpool 1904). Alle drei Missionen waren „zweite Versuche“: Scott war von

⁸⁸ Es gibt keine neuere Biographie Scotts. Am besten ist noch: Mrs E.M. Whittemore, *Promoted! A brief life sketch of P. Cameron Scott*, New York [Door of Hope Publishing House] 1897 (125 Seiten).

⁸⁹ Rowland V. Bingham, *Seven Sevens of Years and a Jubilee. The Story of the Sudan Interior Mission*, Toronto o.J. [21958]1943(New York/Toronto); N. N., *Root from Dry Ground. The Story of the Sudan Interior Mission*, London 1966. Die SIM wurde als Africa Industrial Mission gegründet. Zur Namensänderung: Rowland V. Bingham, *A New Name for an Established Mission in: The Missionary Witness* 17.10.1905. Zur Arbeit in Äthiopien: Raymond J. Davis, *Fire on the Mountains. The story of a miracle - the church in Ethiopia*, Toronto uam. 121981(1980); Clarence W. Duff, *Cords of Love. A Testimony to God's Grace in Pre-Italian Ethiopia as recorded in memorabilia of One of the Sudan Interior Mission's "C.O.D. Boys"*, Phillipsburg NJ 1980 [enthält sehr viele Originaldokumente in vollem Text]; Peter Cotterell, *Born at Midnight*, Chicago (Moody) 1973; Peter Cotterell, *An Indigenous Church in Southern Ethiopia in: Bulletin of the Society for African Church History* 1969/70,68-104; Peter Cotterell, Dr. T.A. Lambie. *Some Biographical Notes in: Journal of Ethiopian Studies* 1972,43-53. Zur Arbeit in Liberia: Jane Reed, Jim Grant, *Voice under Every Palm. The Story of Radio Station ELWA, Grand Rapids* 21970(1968). Einen Überblick bietet der Reisebericht: Harold Fuller, *Run while the Sun is Hot*, Toronto uam. 1967. Eine Biographie ist: Sophie de la Haye, *Tread upon the Lion. The Story of Tommie Titcombe*, Toronto uam. 31980(1974). In eine weiträumige theologische und historische Untersuchung eingebettet ist eine [harmonisierende] Darstellung des Verhältnisses SIM-ECWA in Nigeria: Harold Fuller, *Mission-Church Dynamics. How to change bicultural tensions into dynamic missionary outreach*, Pasadena 1980 [193ff].

⁹⁰ J. Hunter, *A Flame of Fire. The Life and Work of Dr. Rowland V. Bingham*, Toronto uam. 1961.

⁹¹ Lawry Maxwell, *Half a Century of Grace*, London 1954; Mollie E. Tett, *The Road to Freedom. The Sudan United Mission 1904-1968*, Sidcup 1968; Jan. Harm Boer, *Missions: Herolds of Capitalism or Christ?*, Ibadan 1984. Zur SUM im Sudan: Peter J. Spartalis, *To the Nile and Beyond. The work of the Sudan United Mission*, Homebush NSW 1981 [eine sehr sorgfältig recherchierte und dokumentierte Arbeit]; Roy E. Conwell, *Samwii of Sudan*, Ashgrove, Queensland 1985.

⁹² Seine Biographie ist: I.V. Cleverdon, *Pools on the Glowing Sand*, Melbourne 1936. Eine Dissertation ist: John H. Boer, *The Last of the Livingstones: A Study of H. Karl W. Kumm's missiological conceptions of civilization*. Free Reformed University of Amsterdam 1973. Wichtige Bücher Karl Kumms sind: *The Sudan. A Short Compendium of Facts and Figures about the Land of Darkness*, London 1907; *From Hausaland to Egypt Through the Sudan*, London 1910; Khont Hon Nofer. *The Lands of Ethiopia*, London 1910. Die EMO (Wiesbaden) beabsichtigt, 1992 eine in Australien geschriebene neue Biographie Kumms herauszubringen.

⁹³ Grattan Guinness, Lucy Guinness Kumm. *Her Life Story. With extracts from her writings*, London 1908.

1891-1893 Missionar der CMA am unteren Kongo gewesen. Nach seiner Rückkehr nach Amerika aus Gesundheitsgründen gelang es ihm nicht, die CMA für seine Vision zu gewinnen, in das Innere Afrikas von Osten her einzudringen.⁹⁴ Bingham hatte 1893 mit Walter Gowans und Tom Kent den Versuch unternommen, Nordnigeria als Freimissionare zu erreichen.⁹⁵ Der Versuch scheiterte, und Walter Gowans und Tom Kent fanden dabei den Tod. Karl Kumm gründete, nachdem er zuvor Missionar der North Africa Mission gewesen war,⁹⁶ 1900 in Eisenach die *Sudan-Pionier-Mission*,⁹⁷ die sich schon 1902 von ihm trennte.⁹⁸

Africa Inland Mission

1860	(11.6.) Charles E. Hurlbert geboren (Congregationalist)
1867	(7.3.) Peter Cameron Scott geboren (Presbyterianer)
1891	Scott wird von A.B. Simpson (Independent) ordiniert
1891-1893	Scott Missionar der CMA in Zaire, todkrank zurück
1893/1894	Reisedienst in den USA, Werbung für eine Mission ins Innere Afrikas von der Ostküste aus
1894	Scott gelingt es nicht, die CMA für diese Pläne zu gewinnen
1895	Scott nimmt Kontakt zum neugegründeten Philadelphia Missionary Council (PMC) auf
1895	Ausreise der ersten Gruppe nach Kenya
1895	Gründung der AIM; Philadelphia Missionary Council übernimmt die Heimatvertretung

⁹⁴ 6th annual report International Missionary Alliance [11.10.1893], 43 zeigt die Mission noch in völliger Übereinstimmung mit seinen Plänen.

⁹⁵ Bingham, *Seven Sevens of Years* 18-23.

⁹⁶ Seine Berufung zum Missionar für Afrika erlebte Karl Kumm an einem Abend im Oktober 1895, als er eine Veranstaltung der NAM besuchte (der Redner war vermutlich J.J. Edwards). Daraufhin besuchte er einige Monate vor seiner Ausreise das von Grattan Guinness geleitete ELTI (Maxwell, *Half A Century of Grace* 21).

⁹⁷ Grattan Guinness, *Evangelizing Nubia* (unveröffentlicht) 5 Seiten; Eberhard von Dessien; Ulrich Ehrbeck; Eberhard Troeger, *Wasser auf dürres Land. 85 Jahre Sudan-Pionier-Mission/Evangelische Mission in Oberägypten*, Wiesbaden 1985; Samuel Ali Hussein, *Aus meinem Leben*, Wiesbaden 1920; Johannes Held, *Anfänge einer deutschen Muhammedanermision. Rückblick auf die ersten 25 Jahre der Sudan-Pionier-Mission 1900-1925*, Wiesbaden 1925; Margarete Unruh, *Fünzig Jahre evangelische Missionsarbeit unter Muhammedanern*, Wiesbaden 1950; *Auftrag und Weg einer Muhammedanermision*, Wiesbaden 1955.

⁹⁸ Prot. Sudan-Pionier-Mission 29.5.1902; 26.7.1902; 2.10.1902.

1896	Scott gründet Sakai, Kilungu und Kangundu in Kenya
1896	(4.12.) Tod Scotts in Nzawi
1897/1898	Schwere Krise der AIM
1897	A.T. Pierson rät zur Fortführung der Arbeit
1897	Hurlbert Direktor der AIM
1900	Hurlbert besucht das Missionsgebiet
1901	C.E. Hurlbert wird Missionar
1903	Kijabe gegründet, wird Zentralstation der AIM
1909	Nasa (Tanzania) von der anglikanischen Church Missionary Society übernommen
1910	Erster Versuch, Nordostzaire zu erreichen
1912	Mit Gründung von Kasengu Beginn in Nordostzaire
1912	C.T. Studd will selbstständigen britischen Zweig der AIM für Nordostzaire
1913	Noch in Nairobi scheiden C.T. Studd und Alfred Buxton aus der AIM aus und gründen die Heart of Africa Mission [WEC]
1913	Kikuyu Konferenz, Ziel einer vereinigten Kirche in Kenya
1918	Beginn der Arbeit in Aura in West Nile (Uganda) im Rahmen der anglikanischen Kirche von Uganda
1924	Beginn der Arbeit im Osten der Zentralafrikanischen Republik
1927	Hurlbert tritt zurück, gründet Unevangelized Africa Mission
1949	Opari im äußersten Süden des Südsudan gegründet
1950	Beginn der Kontroverse mit dem kämpferischen Fundamentalismus Carl McIntyres
1955-1962	R.T. Davies International Secretary/General Director
1970	Internationale Reorganisation der AIM
1976	Beginn der Arbeit auf den Komoren
1987	Beginn der Arbeit im Chad

Sudan Interior Mission

1872	Rowland V. Bingham in East Grinstead geboren (Dissenter)
1885	Vater stirbt an Impfung; 1886 Bingham Pupil Teacher
1887	Bekehrung bei der Heilsarmee
1888	Auswanderung nach Kanada
1890	Bingham trifft John Salmon, den Gründer der CMA in Kanada
1892	Bingham verlässt die Heilsarmee, steht der Brüdertheologie nahe
1892-1893	Assistant Pastor in der unabhängigen Gemeinde Salmons, des Führers der kanadischen CMA
1893	A.J. Gordons Vorträge „The Holy Spirit and Missions“ gewinnen

	Bingham für die Mission
1893	Mrs Gowans gewinnt Bingham für ihres Sohnes Pläne im unerreichten Sudan. Ihre Tochter Missionarin der CMA in Beijing
1893	Walter Gowans, Bingham und Tom Kent versuchen, den Chadsee als unabhängige Missionare zu erreichen
1893	Toronto Missionary Institute, der SIM verbunden, gegründet
1895	Bingham kehrt nach Gowans und Kents Tod 1894 nach Amerika zurück, wird Baptist
1898	Bingham gründet die Africa Industrial Mission in Toronto
1898	Hudson Taylor in Toronto
1899	Zwei Missionare nach Malawi zur Zambesi Industrial Mission
1900	Neuer Ansatz in Nigeria scheitert
1902	Erste Missionsstation: Patigi; 1903 zweite: Bida
1903	Industrial Mission Konzept erfolglos
1905	Krise der Mission
1905	Umbenannt in Africa Evangelist Mission
1906	Anschluss an die Sudan United Mission Karl Kumms
1907	Loslösung von der SUM
1910	Erste Taufe in Nigeria
1910	Indigenous Church Principle als für die SIM verbindlich erklärt
1924	Bingham gründet Canadian Keswick (Heiligungskonferenz)
1924	Missionsarbeit in Niger
1927	Übernahme der Abyssinia Frontiers Mission (Alfred Buxton)
1930	Beginn der Missionsarbeit in Burkina Faso
1932	Bingham reorganisiert SIM-GB
1936	Missionsarbeit im anglo-ägyptischen Sudan
1942	Tod Bingham
1945	Missionsarbeit in Aden; 1946 in Benin
1952	Übernahme des neugegründeten Radio ELWA, Monrovia
1954	Missionsarbeit in Somalia; 1956 in Ghana
1981	Pan-African Fellowship of SIM related churches

Die Africa Inland Mission und die Sudan Interior Mission waren stark von der Prophetischen Bewegung und von der Heiligungsbewegung geprägt. Das baptistische Element dominierte zwar nicht, war aber doch verhältnismäßig stark vertreten. Die SUM hatte in ihren Anfängen personell enge Verbindungen mit dem ELTI, entwickelte sich aber dann zu der Glaubensmission mit dem stärksten „landeskirchlichen“ Anteil. So hat die SUM als einzige sowohl denominationelle als auch interdenominationelle Zweige entwickelt. Die drei Missionen der „zweiten

Generation“ gehören noch heute zu den größten Glaubensmissionen. Die durch ihre Arbeit in Afrika entstandenen Kirchen zählten 1975 zwischen drei und vier Millionen Mitglieder.⁹⁹

Auch die beiden letzten vor dem Ersten Weltkrieg gegründeten Glaubensmissionen haben ihre Wurzeln in den genannten Missionen: Alma Doering¹⁰⁰, Amerikanerin deutscher Abkunft, die 1911 die *Congo Inland Mission* gründete¹⁰¹, war von 1906-1909 Missionarin der AIM in Kenya,¹⁰² und C.T. Studd (1860-1931)¹⁰³, der 1912 die Heart of Africa Mission als Keimzelle des *Weltweiten Evangelisations-Kreuzzuges*¹⁰⁴

⁹⁹ Siehe dazu die Tabelle am Ende dieses Kapitels.

¹⁰⁰ Es gibt leider keine Biographie dieser außergewöhnlichen Frau. Die vorhandenen Sketche ihres Lebens sind eher Legende. Über ihren Eintritt in die AIM und die Vorgeschichte berichtet HD April/Juni 1906,9f. Zum Teil autobiographisch: Leopard Spots or God's Masterpiece. Which? An attempt to answer after 18 years of missionary service among races of three colors, white, black and copper, Cleveland Ohio oJ. [1914, vor Kriegsausbruch]; Von ihr selbst geschrieben, aber erbaulich, nicht biographisch-geschichtlich: Alma E. Doering, To find his way out - Under pressure, not rebellious, St. Petersburg FL oJ. [1957]; Von ihrer engsten Mitarbeiterin: Stella C. Dunkelberger, Crossing Africa. Being the experiences of a Home Secretary in primitive parts of the Black Continent, Germantown 1935.

¹⁰¹ William B. Weaver; Harry E. Bertsche, Twenty-five Years of Mission Work in Belgian Congo, Chicago 1938; Thirty-Five Years In The Congo. A History of Demonstrations of Divine Power In the Congo, Chicago 1945; Melvin J. Loewen, Three Score. The Story of an Emerging Mennonite Church in Central Africa, Elkhart 1972.

¹⁰² Eine wichtige Quelle für die Vorgeschichte und die Gründe zur Lösung von der AIM ist: Haigh Diary 1908ff, zurzeit im Besitz der Africa Inter Mennonite Mission. Siehe besonders Einträge vom: 11.11.1908; 14.11.1908; 17.12.1908; 6.12.1908; 31.12.1908; 28.12.1910. Von 1896-1900 war Alma Doering Missionarin der CMA, von 1900-1904 des mit der CMA zusammenarbeitenden Svenska Missionsförbundet.

¹⁰³ Norman P. Grubb, Karl T. Studd - ein Bote Gottes, Basel (Reinhardt) oJ. [und spätere Ausgaben, z.T. überarbeitet]. Englisch: C.T. Studd. Cricketer and Pioneer, London 1933, Ft. Washington 1965 uam.

¹⁰⁴ Es gibt noch keine Geschichte des WEC, allerdings: Buxton, Alfred, The First Ten Years of the Heart of Africa Mission 1913-1922, London ⁵1927; zur Entstehung der WEC Zweige auf dem europäischen Festland liegt eine sorgfältige Darstellung vor: Bernd Schirmmacher, Baumeister ist der Herr. Erfahrungen göttlicher Kleinarbeit in einem Missionswerk, Neuhausen 1978; zum WEC in Australien: Stewart R. Dinnen, When I Say Move... Ft. Washington uam. 1972. Zum 75jährigen Jubiläum erschien ein Buch mit einer Geschichte aus jedem der 75 Jahre: Helen Roseveare, Living Stones. Sacrifice, faith, holiness, fellowship: 75 years of WEC, London uam. 1988. Besonders autobiographische Bücher vermitteln wesentliche Informationen: Edith Buxton, Reluctant Missionary, London 1969; Reluctant No Longer. Address given by Mrs. Buxton at a luncheon to mark the publication of the paperback

(heute WEC [Weltweiter Einsatz für Christus] International) ins Leben rief, wurde 1908 durch einen Vortrag Kummss¹⁰⁵ für die Missionsarbeit im Inneren Afrikas gewonnen.¹⁰⁶ Nachdem 1911 eine Reise in den Südwestsudan Studds Blicke auf die unerreichten Gebiete Nordostzaires gelenkt hatte,¹⁰⁷ begann er 1913 dort die Missionsarbeit.¹⁰⁸

Sowohl Studd als auch Alma Doering waren stark von der Heiligungsbewegung geprägt. Alma Doering arbeitete eng mit amerikanischen Mennoniten zusammen, die das von ihr vertretene Konzept einer interdenominationellen Glaubensmission nicht völlig teilten.¹⁰⁹ Deswegen schied sie 1925 aus der Congo Inland Mission aus,¹¹⁰ die daraufhin zunehmend zu einer rein mennonitischen Mission wurde.¹¹¹ 1926

edition of *Reluctant Missionary*, at the Westminster Theater, London 21974(1973); Norman P. Grubb, *Once Caught, No Escape. My Life Story*, Ft. Washington 1983 (London 1969); Alfred W. Ruscoe, *The Lame Take the Prey. An Autobiography*, Ft. Washington/Toronto 1968. Biographien sind ua.: Norman P. Grubb, Jack Harrison, Basel oJ.; Edith Moules - die Mutter der Aussätzigen, Basel oJ.; Betty Macindoe, *Wo alle Wege enden. Die Geschichte der Bessie Brierley*, Neuhausen 1974 [*Going for God*, London 1972]; Alan Burgess, *Daylight Must Come. The Story of a Courageous Woman Doctor in the Congo*, Minneapolis oJ. (London 1975, New York 1977). Die neueste C.T. Studd Biographie ist: Eileen Vincent, C.T. Studd and Priscilla. *United to Fight for Jesus*, Bromley/Gerrards Cross/Eastbourne 1988.

¹⁰⁵ Thema auf den Plakaten: "Cannibals want missionaries."

¹⁰⁶ Norman P. Grubb, Karl T. Studd. *Frontkämpfer Gottes*, Gießen/Basel 1969, 35f.

¹⁰⁷ Abreise 15.12.1910. Er reiste im Sudan mit Bischof Gwynne von Khartoum und Archdeacon Shaw, beide CMS (Grubb, C.T. Studd 129ff).

¹⁰⁸ Studd und Buxton begannen am 16.10.1913 die Arbeit im Norden in Niangara, das 1950 an die AIM übergeben wurde. 1927 gründete Alfred Buxton mit Dr. T. Lambie die Abyssinia Frontier Mission, die noch im selben Jahr von der SIM übernommen wurde.

¹⁰⁹ Elisabeth Schlansky; Alma Doering, *Die Kongo Inland Mission*, Brieg oJ. [etwa 1913].

¹¹⁰ Zum Hintergrund siehe Prot. Congo Inland Mission Field Conference 1925. Zu vorhergehenden Spannungen um Alma Doering: Prot. Field Conference 1924. Das Home Board der Congo Inland Mission reagierte scharf auf das Verlangen der Missionare, unter anderem die Mission zu einer völlig interdenominationellen Mission zu machen, und verlangte von den Missionaren eine Entschuldigung (Stan Nussbaum, *You Must be Born Again. A History of the Evangelical Mennonite Church*, Grand Rapids 1973, 25).

¹¹¹ "While Doerings early contribution to the Congo Inland Mission is unquestionable, it is also true that stable and consistent Congo Inland Mission development was not possible until she and her independentminded friends resigned in 1926" (James C. Juhnke, *A People of Missions. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*, Newton Kansas

gründete sie die *Unevangelized Tribes Mission*.¹¹² Der WEC wurde stark von der radikalen Persönlichkeit seines Gründers bestimmt¹¹³ und entwickelte sich zu der wohl am stärksten interdenominationellen und internationalen aller derzeitigen Glaubensmissionen.

Nicht mit Fanny and Grattan Guinness verbundene Missionen

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Einfluss der Heiligungsbewegung im gesamten evangelikalen Bereich wirksam. Trotzdem gab es gewisse Gruppen, in denen die Heiligungsbewegung besonders stark wirkte. Im Rahmen dieser Gruppen hatten sich schon verhältnismäßig früh zwei Glaubensmissionen gebildet. Die eine war die American Faith Mission (1885),¹¹⁴ die ihr Zentrum im Umfeld des Oberlin Colleges hatte,¹¹⁵ die andere die Kurku and Central India Hill Mission (1890)¹¹⁶ aus dem Umkreis von Mrs Baxter¹¹⁷ in London und ihrem 1886 gegründeten Missionary Training Home.¹¹⁸ Beide Missionen haben

1979, 75). Zur späteren Geschichte siehe auch: Die Saat geht auf. Fünfzig Jahre Missions- und Kirchengeschichte im Kwango-Zaire, Basel 1990. Der erste Teil wurde verfasst von: Bakata Ibula; Maluku Mankatu Kubusa; Matonga Mvwamba, Bayaka Batutiaku, der zweite Teil von Traudel Witter.

¹¹² Die UTM erhielt ihre stärkste Unterstützung von unabhängigen Gemeinden mit fundamentalistischen Tendenzen. Als Alma Doering zu alt wurde, um den Reisedienst für die UTM zu tun, begann der Niedergang der UTM, der 1952 zu ihrer Auflösung führte (James C. Juhnke, A People of Missions 111).

¹¹³ Einen Einblick gibt die Zeitschrift "Heart of Africa" ab 1913. Auch: Jean Walker, Fool and Fanatic? C.T. Studd. Quotations from his letters, Gerrards Cross 1980.

¹¹⁴ Es handelte sich nicht um eine organisierte Glaubensmission, sondern um einen losen Verband von Missionen, die eher Freimissionen ähnelten (z.B. Bassim Faith Mission, Ellichpoor Faith Mission uam.). Die meisten dieser Missionen waren in Indien tätig und wurden später von der CMA absorbiert (vgl. 6th annual report International Missionary Alliance [11.10.1893], 21). Einzelinformationen finden sich in der von Pierson herausgegebenen Zeitschrift "The Missionary Review of the World."

¹¹⁵ AMZ 13(1886),243.

¹¹⁶ Ihre Wurzeln gehen zurück auf die Freimission Albert Nortons 1874 (EMCM 356). Zur Kurku Mission: N. Wiseman, Elisabeth Baxter, London 1928, 203ff. 1890 übernahm das Council des Missionary Training Homes die Verantwortung (210).

¹¹⁷ Nathaniel Wiseman, Elisabeth Baxter, London 1928.

¹¹⁸ Ebenda 181-201. Bis 1900 wurden 336 Frauen und Männer ausgebildet.

Afrika nicht berührt und waren auch sonst ohne große Bedeutung. Dass aus der Heiligungsbewegung eine Vielzahl kleiner Gruppen und später auch Kirchen hervorgingen, hatte zur Folge, dass diese Gruppen auch nur kleine Missionen bildeten. Von ihnen arbeiteten einige, wie Peniel Missions (1897)¹¹⁹ und Hephzibah Faith Missionary Association (1895),¹²⁰ auch in Afrika.

Die größeren Heiligungsmissionen fanden ihr Arbeitsfeld im südlichen Afrika. Dort konnten sie einem doppelten Auftrag gerecht werden: unter (farbigen) Nichtchristen zu missionieren, unter (weißen) Christen (im Rahmen der vorhandenen Kirchen) zu evangelisieren und die Heiligungsbotschaft zu predigen. Die 1889/1891 von Spencer Walton¹²¹ bzw. Mrs Osborne-Howe gegründete South Africa General Mission¹²² (heute *Africa Evangelical Fellowship* [AEF]¹²³) gab schließlich nach einer Generation die Arbeit unter Weißen an andere Organisationen ab, während die 1924 von Helena, May und Emma Garratt gegründete *Africa Evangelistic Band*¹²⁴ sich zunehmend auf die Arbeit unter Weißen und Mischlingen („Coloureds“) konzentrierte.

¹¹⁹ Die Arbeit wurde in Pt. Said von Anna Vansant begonnen (EMCM 526); Jones, Holiness Movement 243f. Zur Arbeit in Ägypten siehe: Laura Cammack Trachsel, *Kindled Fires in Africa*, Marion 1960, 107-121. Zur gesamten Geschichte der Peniel Mission siehe EMCM 526. Die einzige Missionsarbeit dieser sehr kleinen Organisation in Afrika, in Ägypten, wurde 1949 von der World Gospel Mission (damals noch unter dem Namen National Holiness Missionary Society) übernommen.

¹²⁰ 1951 wurde die Hephzibah Faith Missionary Association in die Church of the Nazarene aufgenommen. 1895-1951 waren insgesamt 30 Missionare ausgesandt worden.

¹²¹ George E. Weeks, W. Spencer Walton, London/Edinburgh/New York o.J. [World War I]. Enthält viele Primärquellen.

¹²² James Gray Kallam, *A History of the Africa Evangelical Fellowship from its Inception to 1917*, PhD New York University 1978.

¹²³ Einen Überblick vermittelt: *Africa Evangelical Fellowship, Guide for Daily Prayer for Personell of the Fellowship and Associated Churches*, Reading 1985, 5-8.

¹²⁴ Die beste Quelle für die Geschichte der Africa Evangelistic Band ist: Colin N. Peckham, *The Africa Evangelistic Band. An Historical and Doctrinal Reappraisal*. Dipl. of Theol., Theol. College, Johannesburg 1973. Vgl. auch: *Africa Evangelistic Band, The Africa Evangelistic Band. Its Aims, Principles and Methods*, London o.J.; Jooste, *Die Africa Evangelistic Band in Wese en Praktyk*, Bloemfontein 1957.

Eine der ganz besonders der Heiligungstheologie verpflichteten größeren Missionen ist die 1910 gegründete *World Gospel Mission*¹²⁵, die ihr erstes Arbeitsgebiet in China fand und erst 1929 mit der Arbeit in Afrika (Kenya 1929, Burundi 1938, Ägypten 1949¹²⁶) einsetzte¹²⁷.

Auch die hier beschriebenen Missionen der Heiligungsbewegung folgten im Wesentlichen den Grundsätzen, die Hudson Taylor entwickelt hatte, wobei ihre Beziehung zu ihm nicht über die Familie Guinness lief.

Die Industrial Missions

Zu den Glaubensmissionen zählt auch eine Anzahl von Missionen, deren Grundsätze heute weitgehend denen der Glaubensmissionen entsprechen, deren historische Wurzeln aber weniger direkt auf Hudson Taylor und die CIM zurückgehen, als dies bei den bisher genannten Missionen der Fall ist.¹²⁸ Diese Missionen hatten alle in ihren Anfängen den Charakter sich selbst erhaltender Industrial Missions. Das Konzept der Industrial Mission geht für den englischen Bereich auf David Livingstone (1813-1873), für den amerikanischen auf den Methodisten William Taylor (1821-1902) zurück.¹²⁹ David Livingstone, der wie Hudson Taylor Karl Gützlaff zum Vorbild hatte, plädierte für die Einrichtung von Industrial Missions in den klimatisch günstigen Hochländern Innerafrikas, die sich durch Landwirtschaft und Handel selbst finanzierten. William Taylor war ein visionärer Führer aus der methodistischen

¹²⁵ 1910-1926 Missionary Bureau of the National Association for the Promotion of Holiness, 1926-1947/54 National Holiness Missionary Society.

¹²⁶ Durch Übernahme der Peniel Missions.

¹²⁷ Laura Cammack Trachsel, *Kindled Fires in Africa*, Marion 1960 ist (mit den dazugehörigen Bänden "Kindled Fires in Asia" [1960] und "Kindled Fires in Latin America" [1961]) noch die beste Geschichte der World Gospel Mission. Weitere Literatur siehe Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement* 413-415.

¹²⁸ So bot z.B. die Mission Philafricaine (CH) Missionaren für Lincoln Verträge auf 8 Jahre an (Prot. Mission Philafricaine 29.4.1899).

¹²⁹ William Taylor, *Story of My Life*, New York 1896.

Heiligungsbewegung, der zuerst in Indien¹³⁰ und dann in Südamerika,¹³¹ oft in Anknüpfung an europäische Siedlungen, sich selbst erhaltende Missionen gegründet hatte¹³² und 1885, inzwischen von der Methodist Episcopal Church (USA) zum „Bischof für Afrika“ ernannt, dasselbe Konzept im Bereich von Angola und Zaire zu praktizieren begann.¹³³

Auf Livingstone als Vorbild berief sich der nach Australien ausgewanderte Schotte Joseph Booth¹³⁴ (1851-1931),¹³⁵ der im heutigen Malawi 1892 die *Zambezi Industrial Mission* und 1893 die *Nyasa Industrial Mission*¹³⁶ gründete. William Taylors Mission hatte für die CMA starken Vorbild-charakter.¹³⁷ Aber auch Livingstone Inland Mission,¹³⁸ Qua Iboe Mission¹³⁹ und SIM,¹⁴⁰ und zum Teil AIM,¹⁴¹ waren ursprünglich als Industrial Missions geplant. Man stellte aber sehr schnell fest, dass die

¹³⁰ William Taylor, *Four Years' campaign in India*, London/New York 1876; *Ten Years of Self-Supporting Missions in India*, New York 1882.

¹³¹ Goodsil Filley Arms, *History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America*, New York 1921.

¹³² Er schrieb: "All our workers shall depend on God and the people they serve for daily bread. They shall receive their salary in full from our Father in the heavenly Jerusalem. I can get more workers and better on these terms than on any other." (MRW 1885,116).

¹³³ Regelmäßige Berichte bieten die entsprechenden Jahrgänge der MRW. Als amerikanische Heimatbasis diente "The Transit and Building Fund Society of Bishop William Taylor's Self-Supporting Missions."

¹³⁴ David Langford, Joseph Booth, unveröffentlicht oJ.

¹³⁵ Booth löste sich durch die Hinwendung zu den Seventh Day Baptists spätestens 1898 von der Bewegung der interdenominationellen Glaubensmissionen (ebenda 42).

¹³⁶ Heute Teil von AEF.

¹³⁷ WWW 1884,142ff ("Rev. Wm. Taylor and his Work in Africa").

¹³⁸ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 189.

¹³⁹ Jean S. Corbett, *According to Plan. The Story of Samuel Alexander Bill, Founder of the Qua Iboe Mission, Nigeria*, Worthing 21979(1977), 45.

¹⁴⁰ Als erste Missionare der damals Africa Industrial Mission heißen Mission wurden Moline und Lawrence zum Lernen in die Zambezi Industrial Mission ausgesandt (Prot. Africa Industrial Mission 5.1.1899).

¹⁴¹ 1899 kehrte C.E. Hurlbert von seiner Visitationsreise nach Kenya als Anhänger der Idee der Industrial Mission zurück (Prot. Africa Industrial Mission 19.9.1899).

VERSUCHE DER GLAUBENSMISSIONEN, IN AFRIKA 'INDUSTRIAL MISSIONS' ZU GRUENDEN

Kanarische Inseln

Chad See

1883 / 1900
SIM

QIM 1887

1884
CMA

L.M. 1878

BTSSM 1885

MP 1897

AIM 1895

ZIM 1893

NIM 1897

PIM 1898

Komoren

Madagaskar

0 500 1000 km

JEANNE COTTE WISER

Karte Nr. 4

Idee der sich selbst unterhaltenden Industrial Missions an der Kongomündung¹⁴² und in Westafrika¹⁴³ noch schwerer zu praktizieren war als in den Hochländern des südlichen Afrika. Von einer teilweise erfolgreichen Verwirklichung des Konzepts kann man nur bei den beiden in Malawi arbeitenden Missionen, der Zambezi Industrial Mission und der Nyasa Industrial Mission, sprechen.¹⁴⁴

Am engagiertesten ließ sich der Schweizer Héli Chatelin,¹⁴⁵ der von 1885 bis 1887 Missionar in Bishop Taylors Mission gewesen war,¹⁴⁶ auf das Konzept der Industrial Mission ein.¹⁴⁷ Er gründete 1897 im angolanischen Hochland die Missionsstation Kalukembe der Philafrican Liberators' League¹⁴⁸ (*Mission Philafricaine*)¹⁴⁹ als erste Station einer quer durch den Kontinent reichenden Kette von sich selbst erhaltenden Industrial Mission Stationen.¹⁵⁰ Sie trug den Namen Lincoln, weil sie

¹⁴² Irvine, The Church of Christ in Zaire 63-64.

¹⁴³ Prot. Africa Industrial Mission 8.12.1899.

¹⁴⁴ 1902 werden für die ZIM 1500£ Spenden und 8000£ landwirtschaftliche Einnahmen angegeben, für die NIM 529£ und 1369£ (James S. Dennis, Centennial Survey of Foreign Missions, New York/Chicago/Toronto 1902).

¹⁴⁵ Alida Chatelin, Héli Chatelin. L'Ami de l'Angola. Fondateur de la Mission philafricaine. D'après sa correspondance, Lausanne 1918.

¹⁴⁶ 1887-1897 war er Freimissionar. Dabei war er 1891-1892 amerikanischer Konsul in Loanda.

¹⁴⁷ Rechtlich gesehen war er nicht Missionar, sondern Händler (Prot. Comité auxiliaire de la Mission Philafricaine 16.5.1907).

¹⁴⁸ Héli Chatelin, ein Schweizer, der, weil sich ihm dort für die Mission bessere Möglichkeiten zu bieten schienen, zur Ausbildung nach den USA gegangen war, gründete 1896 die Philafrican Liberators' League. Das Unternehmen war wenig erfolgreich, die Heimatvertretung wurde dann unter Leitung seiner Schwester Alida Chatelin von seinen Schweizer Freunden ab etwa 1899 (Quatrième Rapport Mission Philafricaine [1898]) zunehmend übernommen [1904 offizielle Gründung des "Comité auxiliaire de la Mission Philafricaine" (Prot. 17.3.1904)1, woraus die Mission Philafricaine wurde.

¹⁴⁹ Rudolphe Bréchet, J'ai ouvert une porte devant toi. Essai sur l'histoire de la Mission Philafricaine, Lausanne 1972.

¹⁵⁰ "Il désire aussi qu'on fasse un article sur les avantages des missions industrielles. M. Héli croit que c'est le meilleur moyen d'évangéliser" (Prot. Mission Philafricaine 22.11.1906)7

zugleich Freistatt für Sklaven sein sollte.¹⁵¹ Mit beiden Absichten war Chatelin nur wenig Erfolg beschieden. Es gelang ihm auch nicht, eine zweite Station zu errichten. Nach seinem Tod wurde die Mission Philafricaine zunehmend den anderen Glaubensmissionen ähnlicher, 1952 schloss sie sich dann auch mit der von Fredrik Franson angeregten *Schweizer Allianz Mission* zusammen.¹⁵²

Die Idee der Industrial Mission leistete für die frühen Glaubensmissionen einen nützlichen, zugleich aber auch gefährlichen Dienst: Sie ermutigte dazu, auch ohne großen und festgefühten Trägerkreis neue Missionen in unerreichten Gebieten zu beginnen. Dabei verleitete sie dazu, Missionare unzureichend auszurüsten und zu versorgen, was ihre Arbeit von vornherein zum Scheitern verurteilte.

Das finanzielle Glaubensprinzip¹⁵³, das die Unabhängigkeit von jeder Missionsgesellschaft und Kirche sicherte,¹⁵⁴ hatte Hudson Taylor von George Müller¹⁵⁵ (1805-1898), dem Gründer und Leiter der Waisenhäuser von Bristol, übernommen. Dieser wiederum war dem Vorbild von Anthony Norris Groves¹⁵⁶, dem ersten Missionar aus der Brä-

¹⁵¹ Der erste geflüchtete Sklave, der (am 10.1.1902) aufgenommen wurde, war Catraio. Er wurde Hilfsevangelist, getauft 1912 (Alida Chatelin, Héli Chatelin 302). 1917 lebten in Lincoln 22 geflüchtete Sklaven (343).

¹⁵² "Durch die gegenwärtige Entwicklung in China ist die ausländische Missionsarbeit in diesem Lande unterbrochen worden. Andererseits haben die Arbeitsmöglichkeiten der Mission in Angola in bedeutender Weise zugenommen" (Vereinbarung zwischen der Allianz-China-Mission und der Philafrikanischen Mission, gültig ab 1.1.1952).

¹⁵³ Die beste Quelle für seine "Glaubensprinzipien" ist: George Müller, A Narrative of some of the Lord's dealings with George Müller written by himself [9. Ausgabe], London 1895 (erste Ausgabe 1837).

¹⁵⁴ "At last, on Dec. 12, 1829, I came to the conclusion to dissolve my connexion with the society... and to trust Him for the supply of my temporal wants" (George Müller, A Narrative ⁹1895, 52).

¹⁵⁵ A.T. Pierson, George Müller of Bristol, London ⁶1901.

¹⁵⁶ "M. Müller, of Bristol, in his Narrative (page 44) speaks of the example of Mr. Groves, as making a great 'impression' on him, and 'delighting him much', and when he himself decided to look to the Lord alone, for the supply of his wants, he says, after alluding to the promises of God, as the 'stay' of his soul, 'in addition to this, the example of Brother Groves was a great encouragement to me (page 52)" (Memoir of Anthony Norris Groves, compiled chiefly from his journals and letters, to which is added a supplement, Containing Recollections of Miss Paget, and accounts of Missionary works in India, etc. By his widow, London ³¹ 869).

derbewegung, gefolgt. Um unabhängigen Missionaren die Arbeit zu ermöglichen, schuf George Müller 1834 die „Scriptural Knowledge Institution for Home and Abroad“,¹⁵⁷ die durch ihre finanzielle Unterstützung verschiedener Missionare in der frühen Geschichte der CIM eine sehr bedeutende Rolle spielte.¹⁵⁸

Wenn Müller auch mehr indirekt für die Weltmission wirkte, so hat er doch auch direkt zur Gründung einer Glaubensmission beigetragen. Nach seinen Glaubensprinzipien¹⁵⁹ gründete Ludwig Doll (1846-1883)¹⁶⁰ zuerst 1878 ein Waisenhaus, 1879 eine Missionszeitschrift,¹⁶¹ dann 1882 ein Missionsseminar¹⁶² und damit die Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen (*Neukirchener Mission*¹⁶³) als erste deutsche Glaubensmission, die sich von den klassischen Missionen nicht nur durch ihre

¹⁵⁷ Ihre Grundsätze sind abgedruckt in: F. Roy Coad, A History of the Brethren Movement. Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day, Exeter 1968, 46-47.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu Moira McKay, Faith and Facts 217f.

¹⁵⁹ Er begegnete im Frühjahr 1877 dem greisen George Müller bei dessen Besuch im Rheinland.

¹⁶⁰ Eine Darstellung seiner Theologie bietet: Bernd Brandl, Ludwig Doll: Der Gründer der ersten deutschsprachigen Glaubensmission in: EM 1988,41-46.

¹⁶¹ "Neukirchener Missions- und Heidenbote." Hier liegen Parallelen vor zu Fanny Guinness und ihrer Zeitschrift "Regions Beyond" und zu A.B. Simpson und seinen Zeitschriften "The Gospel in All Lands" und "The Word, the Work and the World" [WWW], aber auch zu Christian Jensen, Breklum, und J.E. Goßner.

¹⁶² Eröffnet 27.8.1882. Siehe Missions- und Heidenbote 1882,74; AMZ 9(1882),505 (mit kritischen Rückfragen zum "Glaubensprinzip").

¹⁶³ Ulrich Affeld, Er mache uns im Glauben kühn. 100 Jahre Neukirchner Mission, Wuppertal 1978; Wilhelm Oehler, Geschichte der deutschen Evangelischen Mission, Band II, Baden Baden 1951, 47-49.

andersartige Finanzierung unterschied.¹⁶⁴ Sie bot darüber hinaus auch nichtlandeskirchlichen Christen die Möglichkeit zur Missionsarbeit.¹⁶⁵

Im ersten halben Jahrhundert ihrer Existenz ist es den Glaubensmissionen gelungen, ihre Prinzipien zu definieren und sie den unterschiedlichen Gegebenheiten in der Heimat und auf dem Missionsfeld anzupassen. Darüber hinaus gelang es ihnen, mit den klassischen Missionen zu einem für beide Seiten annehmbaren Arrangement zu kommen. Dies war umso leichter möglich, als die Glaubensmissionen zwar oft in Nachbarschaft zu den klassischen Missionen, aber doch immer in deutlicher territorialer Abgrenzung zu ihnen arbeiteten.¹⁶⁶ Eine mindestens ebenso große Leistung der Glaubensmissionen bestand darin, entgegen dem independentistischen Prinzip der Freimissionen und der Brüdermissionen klare Leitungsstrukturen zu entwickeln und diese gegen immer neue Infragestellungen zu verteidigen.

Die Entwicklung war, besonders in den Anfängen, oft mühsam, weil es den Glaubensmissionen, die mit anderen Trägerkreisen, anderem Personal und in vieler Hinsicht auch mit einer anderen Theologie arbeiteten als die klassischen Missionen, nur bedingt möglich war, aus deren Erfahrungen zu lernen.

¹⁶⁴ Warneck schrieb dazu in AMZ 9(1882),505: "Übrigens haben wir uns gewundert, dass der anwesende Georg Müller seinen so energisch geltend gemachten Grundsatz, nie Schulden zu machen, in Neukirchen nicht zur Nachahmung empfohlen hat." Die Grundlage für diesen Kommentar war die Tatsache, dass das Missionshaus mit einer Hypothek belastet war (Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 21). Zum Neukirchener Verständnis des "Glaubensprinzips" siehe AMZ 25(1898),125.

¹⁶⁵ Oehler, Geschichte 11,46.

¹⁶⁶ Dazu gab es nur sehr wenige Ausnahmen. Ein Beispiel ist die 1892 gegründete Nyasa Industrial Mission.

Mitgliederzahlen der Kirchen, die auf Glaubensmissionen zurückgehen (Stand von 1975)

Ägypten	16250	Rwanda	400
Algerien	600	Sahara	
Angola	12800	St. Helena	
Äquatorial Guinea	4000	Sao Tomé und Príncipe	2000
Äthiopien	500000	Senegal	450
Benin	3335	Seychellen	
Botswana	500	Sierra Leone	1350
British Indian Ocean Terr.		Somalia	250
Burkina Faso	11063	Spanisch Nordafrika	
Burundi	8000	Sudan	55500
Djibouti		Südafrika	56679
Elfenbeinküste	40583	Swaziland	14000
Gabun	15000	Tanzania	80340
Gambia	200	Togo	
Ghana	93138	Tunesien	100
Guinea	3000	Tschad	131000
Guinea-Bissau	2500	Uganda	30300
Kamerun	77398	Zaire	1509000
Kapverde		Zambia	20000
Kenya	501530	Zentralafrikanische Rep.	165000
Komoren	40	Zimbabwe	6500
Kongo	127000		
Lesotho		Gesamtsumme:	6 126 348
Liberia	6390		
Libyen			
Madagaskar			
Malawi	78258		
Mali	20074		
Mauretanien			
Mauritius	0		
Mayotte			
Marokko	200		
Mosambik	50000		
Namibia			
Niger	2000		
Nigeria	2361000		
Réunion	0		

Stärke der Kirchen in den Ländern:

2 Länder mit >	1 000 000
5 Länder mit >	100 000
14 Länder mit >	10 000
18 Länder mit <	1000

Quelle: David Barrett (Hg.), World Christian Encyclopedia

Stand: Etwa 1975. Seit 1975 sind die meisten Kirchen zahlenmäßig stark gewachsen.

Kapitel 3

Die Arbeit der Glaubensmissionen in Afrika: Ein geschichtlicher Überblick

Bis 1875 war es den evangelischen Missionen gelungen, in Afrika dauerhaft Fuß zu fassen und etwa eine Million Afrikaner für den christlichen Glauben zu gewinnen.¹ Allerdings war die Verteilung der Missionen und Kirchen sehr unterschiedlich: Am stärksten missioniert waren Südafrika, Madagaskar und Uganda. In diesen Gebieten war es schon vor der Kolonialherrschaft zur Taufe von Herrschern (z.B. Madagaskar, Uganda) gekommen, so dass man von einer Volkschristianisierung sprechen kann. Ausgangspunkt der Missionierung Westafrikas war im Wesentlichen die Kolonie befreiter Sklaven in Sierra Leone. Von dort aus hatte die Missionsarbeit Nigeria erreicht, und unter Samuel Crowther war sogar eine anglikanische Missionsdiözese Niger errichtet worden². An verschiedenen Orten gelang es, an der Westküste Fuß zu fassen (Liberia, Ghana, Togo, Kamerun, Gabun), ohne weit ins Inland vorzudringen.³

¹ WCE 782 zählt für 1900 3108450 Protestanten und Anglikaner (Gesamtbevölkerung 107,9 Millionen, Anteil der Christen 9,9%). Warneck, Abriss 310, zählt 1123000 evangelische Heidenchristen. In *Christian Alliance Foreign Missionary Weekly* 3.7.1895 geht A.B. Simpson von etwa einer Million protestantischen Christen aus, von denen etwa die Hälfte durch die Missionsarbeit gewonnen worden seien. 1882 zählt Simpson 100000 abendmahlsberechtigten Evangelische in Afrika und 300000 Hörer, die gleiche Zahl noch einmal in Madagaskar (*The Work and the World* Juni 1882). William Coppinger, Sekretär der American Colonization Society, zählt für 1880 506966 evangelische Christen in Kolonial- und Missionskirchen, davon 122700 abendmahlsberechtigt (*The Work and the World* 1882,113).

² Einen tiefgehenden Einblick vermitteln hier: E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*, London 1966; J.F. Ade Ajayi, *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*, London 1965.

³ Siehe dazu: Reinhard Henkel, *Die Verbreitung der Religionen und Konfessionen in Afrika südlich der Sahara und ihr Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand der Staaten. Eine quantitative Analyse aufgrund neuerer religionsdemographischer Daten in: Geographia Religionum* Band 2, 225-243 [233 und Dreiecksdiagramm 244].

In Ostafrika hatten seit den Anfängen Krapfs (im Dienst der CMS) 1844 einige Missionen an der Küste mit der Arbeit begonnen, drangen aber nur sehr langsam ins Inland vor.⁴ Der islamische Norden blieb im Maghreb völlig unerreicht. In Ägypten gab es zwar Missionsarbeit, aber vorwiegend unter Kopten. Ähnlich waren Versuche unternommen worden, in die Koptische Kirche Äthiopiens neues geistliches Leben zu tragen. Versuche, von dort die Oromo zu erreichen, blieben ohne Erfolg.

Für die klassischen Missionen war es aus verschiedenen Gründen schwierig, ihre Arbeit in das allmählich sich öffnende Innere Afrikas auszuweiten. Der wichtigste Grund war, dass man mit den bisher eingerichteten Missionen und mit der allmählichen Ausweitung ihrer Arbeitsbereiche alle Hände voll zu tun hatte. Hinzu kam die durchschnittlich geringe Lebenserwartung der in Westafrika arbeitenden Missionare⁵ und die dadurch bedingte andauernde Personalknappheit. Ein weiteres Problem bei vielen Missionen war der chronische Geldmangel in der Heimat.⁶

Die strategischen Konzepte der Glaubensmissionen

Die politischen Entwicklungen in Afrika, die in der Berliner Konferenz von 1884/85 ihren Höhepunkt fanden,⁷ machten zusammen mit den großen Forschungsreisen von Männern wie Livingstone und Stanley noch vor der Jahrhundertwende das gesamte Innere Afrikas für Europäer und damit auch für die Missionsarbeit zugänglich. War es vor

⁴ Einen guten Überblick über die Kirchengeschichte Ostafrikas vermittelt: Anderson, William B., *The Church in East Africa 1840-1974*, Nairobi/Dodoma/Kampala :1981(1977). Zur frühen Missionsgeschichte: Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa*, London 21965(1952).

⁵ Vgl. dazu die ausführliche Analyse "Der theologische und institutionelle Umgang mit dem Sterben der Missionare" (Werner Ustorf, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862-1900). Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, 92-101).

⁶ A.T. Pierson berichtete z.B. im Jahre 1890, dass das Presbyterian Board of Foreign Missions (USA) ein Defizit von 60000 \$ mitschleppe (MRW 1890,525).

⁷ Siehe: Der Überblick 1/1984: Zur Frage der Mission. - Werner Ustorf, *War alles falsch? Antikoloniale Tendenzen in der imperialistischen Epoche der Mission (19-25)*.

1885 so, dass die Mission oft vor dem Beginn der Kolonialherrschaft in einem bestimmten Gebiet Eingang fand, so konnte nach 1885 die Reihenfolge - von Äthiopien und einigen kleineren Gebieten abgesehen - nur noch umgekehrt sein. Während die evangelischen Missionen es im frühen 19. Jahrhundert mit einem sich langsam europäischem Zugang öffnenden Kontinent zu tun hatten, trafen sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf einen Kontinent, dessen Inneres in einem ganz kurzen Zeitraum zugänglich gemacht wurde, und das in einer Periode ihrer Geschichte, in der die Kräfte der Missionen aufs äußerste angespannt waren.

Die Priorität der unerreichten Gebiete

1875 gab es für die Missionen in Afrika vier große missionarisch unerreichte Gebiete:⁸ Zentralafrika, Kongo, der Sudangürtel und das islamische Nordafrika. (1) *Zentralafrika*: Auf dieses innerafrikanische Gebiet war die Missionswelt durch die Reisen Livingstones aufmerksam geworden, und vor allem klassische Missionen folgten seinem Aufruf, dieses Gebiet mit dem heutigen Zambia als Kern zu erreichen. Eine neue Entwicklung zeigte sich allerdings darin, dass in diesem Zusammenhang die Nichtkirchenmission der Brüderbewegung erstmals in Afrika durch Frederick Stanley Arnot (1858-1914) Fuß fasste,⁹ der ab 1881 die Grundlage für das bedeutendste Missionsfeld der Brüder in Afrika schuf¹⁰ und auch für eine Reihe anderer Missionen den Weg nach Zentralafrika bahnte.¹¹ (2) *Das Kongobecken*: Für Europa wurde der größte Teil des Kongobeckens durch die 999tägige Reise Stanleys von

⁸ Eine theologische Diskussion des Begriffs "unerreichte Gebiete" erfolgt auf S. 276ff.

⁹ Fredrick Stanley Arnot, *Missionary Travels in Central Africa*, London 1914.

¹⁰ Dieses Gebiet, der "Beloved Strip", umfasst einen breiten Streifen Hochlandes in Angola, Zambia und Zaire. Die im "Beloved Strip" in Zaire tätigen Brüdermissionen waren: Garangaze Evangelical Mission (1886), Luanza Mission (1894), beide Open Brethren; Westcott Mission (1897), North Sankuru Mission (1930), beide Exclusive Brethren, 1962 zusammengeschlossen zur North Kasai Mission.

¹¹ Reinhard Henkel, *Christian Missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia*, Berlin 1989, 29.

Ostafrika an die Kongomündung (1874-1876) zugänglich gemacht.¹² Von den klassischen Missionen sahen sich nur die englischen Baptisten und die amerikanischen Presbyterianer in der Lage, die sich bietenden Chancen zu nutzen.¹³ (3) *Der Sudangürtel*: Er war das weitaus größte und in vieler Hinsicht unzugänglichste Gebiet. Nach damaligem Verständnis reichte er vom Senegal bis an die Grenzen Äthiopiens.¹⁴ Seine Südgrenze im Osten war zugleich die Nordgrenze des unerreichten Kongobeckens. Als Mittelpunkt galt der Chadsee. Die Unzugänglichkeit des Sudangürtels war klimatisch und politisch bedingt. Erst der englische Sieg über den Mahdi im Osten und die Unterwerfung der nordnigerianischen Emirate hatten größere Bereiche zugänglich gemacht. Hinzu kamen religiöse Probleme durch den Einfluss des Islam im nördlichen Bereich des Sudangürtels und durch die geringe Bereitschaft der französischen Kolonialmacht, in ihrem Bereich neue evangelische Missionen zuzulassen. (4) *Das islamische Nordafrika*: In Nordafrika waren die Hindernisse für die Missionsarbeit nicht klimatischer, sondern vorwiegend religiöser Natur. Die klassischen Missionen hatten einzelne Missionsversuche unternommen, sie aber wieder aufgegeben. In Ägypten blieben die Muslime trotz der Arbeit der American Presbyterian Mission weitestgehend unerreicht.¹⁵

Alle frühen Glaubensmissionen wollten dort nicht arbeiten, wo andere Missionen schon tätig waren. Sie mieden auch deren Nähe, da sie die

¹² Henry Morton Stanley, *Through the Dark Continent* (2 Bände), London 1899.

¹³ Die BMS suchte ab 1878 den Zugang zum Kongobecken durch Nordangola zu gewinnen und erreichte 1882 in Kinshasa den Kongo. Von dort stieß sie zügig flußaufwärts vor und erreichte schon 1896 in Yakusu den Raum von Kisangani. Die American Presbyterian Mission begann 1891 in Luebo in Kasai, aber erst ab 1910 wurde eine wirkliche Ausweitung möglich (Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 520).

¹⁴ Grattan Guinness, *The Soudan in: Faithful Witness* 7.12.1889.

¹⁵ In Ägypten arbeitete seit 1854 die American Presbyterian Mission, deren Arbeit zur Gründung der Coptic Evangelical Church führte, die ihre Mitglieder überwiegend aus der Coptic Orthodox Church gewann (laut WCE 100000 Mitglieder).

**DER VORSTOSS DER GLAUBENSMISSIONEN
UND DER MISSIONEN DER BRÜEDER -
BEWEGUNG IN DIE "UNERREICHTEN"
GEBIETE AFRIKAS**

Kontinentalkarte Afrikas mit den Gebieten der Glaubensmissionen und Missionen der Brüderbewegung.

Zu Beginn der Arbeit der Glaubensmissionen schon missionarisch erreichte Gebiete (ca. 1900 / 1960)

Abkürzungen:

AIM	Africa Inland Mission
AMB	Algiers Mission Band
CBM	Congo Balolo Mission
CMA	Christian and Missionary Alliance
CHM	Central Morocco Mission
CoIM	Congo Inland Mission
EGM	Egypt General Mission
FBM	Frie Ostafrikanische Mission
LIM	Livingstone Inland Mission
NAM	North Africa Mission
NIM	Nvasa Industrial Mission
SAGM	South Africa General Mission
SIM	Sudan Interior Mission
SHM	Southern Moroccan Mission
SPM	Sudan-Pionier-Mission
SUM	Sudan United Mission
TEAM	The Scandinavian Alliance Mission of North America
WEC	Worldwide Evangelization Crusade
ZIM	Zambezi Industrial Mission

Karte Nr. 5

Mission in den noch völlig unerreichten Gebieten als einzige Existenzberechtigung ansahen.¹⁶ Das machte es für die klassischen Missionen leichter, die neuen Missionen zu akzeptieren. Häufig wurden sie geradezu willkommen geheißen, weil sie die Aufgaben angriffen, die die klassischen Missionen wohl sahen, aber nicht noch zusätzlich zu ihren bisherigen Aufgaben erfüllen konnten.¹⁷ Für die Glaubensmissionen bedeutete ihre Entscheidung für die unerreichten Gebiete, dass sie neben der eigenen Unerfahrenheit auch noch die Schwierigkeiten eines Vorstoßes in missionarisches Neuland und die damit verbundenen politischen, gesundheitlichen und logistischen Probleme zu bewältigen hatten.

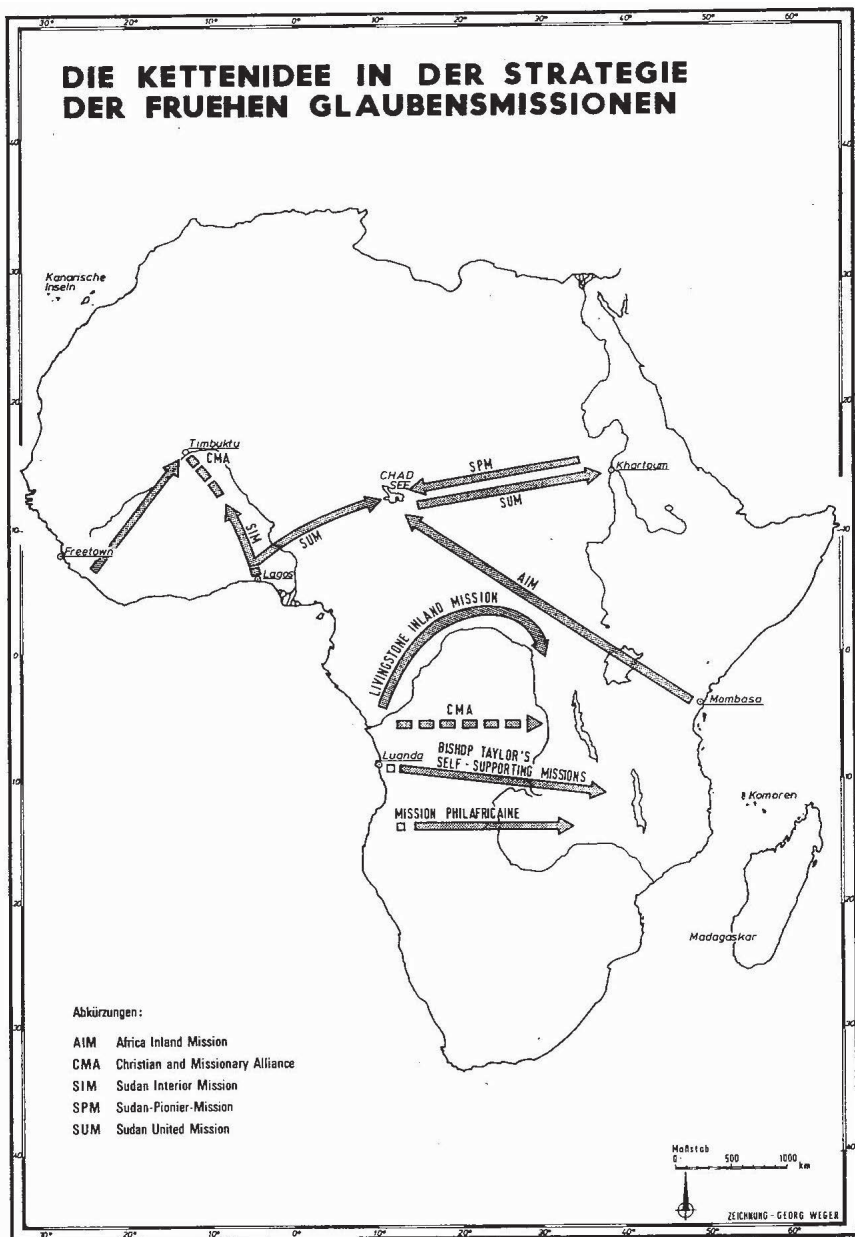
Die Kettenidee

Das missionsstrategische Vorbild (nicht nur) der Glaubensmissionen blieb auch in Afrika Paulus, dessen Leitmotiv es war, dort zu predigen, wo noch kein anderer vor ihm gepredigt hatte.¹⁸ Den ersten Missionaren der Glaubensmissionen bot sich das Innere Afrikas als ein kaum bekanntes Gebiet dar, in dem nur wenige geographische Punkte für sie fassbar waren. Um dieses gewaltige Gebiet „erfassbar“ zu machen, benutzten die Missionen die auf Christian Friedrich Spittler (1782-1867), den Gründer der Pilgermission St. Chrischona, zurückgehende „Kettenidee“, die durch Johann Ludwig Krapf (1810-1881), den Begründer der evangelischen Missionsarbeit in Ostafrika, größere Publizität erlangte.

¹⁶ In der Praxis waren die neuen Glaubensmissionen auch die Träger neuer missionsmethodischer Grundsätze und außenmissionarischer Arm neuer geistlicher Bewegungen mit gegenüber den Landeskirchen kritischen Tendenzen. Aber diese Elemente waren nicht als tragende Motive bewusst.

¹⁷ Dies gilt besonders für die CMS (z.B. bezüglich der Sudan United Mission in Nigeria und der AIM in Kenya), die, wie die Glaubensmissionen auch, starke Impulse von der Keswick Heiligungsbewegung empfangen hatte. Zur besonderen Rolle der Anglikaner siehe S. 171.

¹⁸ "So aber setze ich meine Ehre darein, das Evangelium zu predigen, nicht da, wo Christus genannt worden ist, damit ich nicht auf eines anderen Grund baue, sondern wie geschrieben steht: 'Denen nicht von ihm verkündigt wurde, die sollen sehen, und, die nicht gehört haben, sollen verstehen' (Röm 15,200).



Karte Nr. 6

Schon in den 1830er Jahren entwickelte Spittler den auf Felician von Zaremba (1794-1874) zurückgehenden Plan, eine „Pilgerstraße“ von Jerusalem nach Äthiopien anzulegen.¹⁹ Sie sollte mit Handwerkermissionaren („Pilgern“) besetzt sein, die sich ihren Unterhalt verdienten und durch ihr „schlichtes christliches Zeugnis“ missionarisch wirkten. 1846 nahm Spittler die Ernennung des mit ihm befreundeten Samuel Gobat (1799-1879)²⁰ zum Bischof von Jerusalem zum Anlass, um dort ein Brüderhaus als Ausgangspunkt der Pilgerstraße einzurichten.²¹ 1854 sandte Chrischona die ersten Pilgermissionare über Jerusalem nach Äthiopien.²² Ab 1858 versuchte Spittler, die Pilgerstraße als „Apostelstraße“ zu verwirklichen: Im Abstand von jeweils 50 Wegstunden sollten 12 Missionsstationen errichtet werden, jede mit dem Namen eines der Apostel. Nach Süden sollte sich dann eine „Prophetenstraße“ mit zwölf Stationen anschließen. Es kam ab 1860 nur zur Gründung einiger Stationen der Apostelstraße,²³ die dann aber wegen des englisch-äthiopischen Krieges 1866-1868 und wegen Geldmangels aufgegeben werden mussten.²⁴

Johann Ludwig Krapf hatte am Basler Missionsseminar studiert und war mit der CMS nach Äthiopien gegangen. 1844 begann er die Missionsarbeit in Rabai. Diese Station in der Nähe von Mombasa/Kenya be-

¹⁹ Karl Rennstich, Nicht jammern, sondern Hand anlegen! Christian Friedrich Spittler. Sein Werk und Leben, Metzingen 1987, 59.

²⁰ Alfred Kober, Samuel Gobat. Vom Juradorf nach Jerusalem, Basel 1968. Gobat, im Basler Missionshaus ausgebildet, trat am 1.1.1847 sein Bischofsamt an (71).

²¹ Rennstich, Nicht jammern 111.

²² Friedrich Heyer, St. Chrischona in Äthiopien in: Fides pro mundi vita (Festschrift Hans-Werner Gensichen), Gütersloh 1980, 133-147 gibt einen sehr guten historischen Überblick über die gesamte Arbeit von Chrischona in Äthiopien. Zum Neuansatz der Chrischona Mission in Äthiopien 1855 siehe 136.

²³ Errichtet wurden nur die Stationen St. Markus (Alexandria), St. Matthäus (Kairo), St. Peter (Assuan), St. Thomas (Khartoum) und St. Paul (Matamma) an der äthiopischen Grenze (AMZ 9[1882],3590.

²⁴ Erich Schick/Klaus Haag, Christian Friedrich Spittler. Handlanger Gottes, Gießen/Basel 1982, 80f. - Interessant ist, dass heute in der Strategie der Evangelischen Mission in Oberägypten an die Idee der Apostelstraße angeknüpft wird (Mitteilung Eberhard Troeger 9.10.1987).

trachtete er als das erste Glied einer Kette von Missionsstationen zwischen Ostafrika und dem Atlantik.²⁵ Krapf hat nie mehr als eben diese eine Station der Kette anlegen können.²⁶ Als dann 1877 die CMS nach Uganda vorstieß, war die Station in Mengo am Hofe des Kabaka von Buganda nicht das letzte Glied einer langen Kette von Missionsstationen, sondern der Brückenkopf eines „gewagten Sprunges vorwärts.“²⁷

Als Peter Cameron Scott 1895 die AIM gründete, nahm er diese Vision etwas differenziert auf: eine Kette von Missionsstationen von der Küste bis zum Chad. Weil in Mombasa schon die CMS arbeitete, begann er die Arbeit der AIM in Nzawi, 400 km landeinwärts. In die Praxis ließ sich die Kettenidee nur schwer umsetzen, weil kulturelle, sprachliche, logistische und politische Überlegungen die Anlage von Stationen bestimmen mussten, nicht die abstrakte Idee einer „Kette.“ Zudem waren die säkularen Transportwege in der Regel schon vor der Errichtung von Missionen vorhanden, so dass sich die Missionen bald logistisch an der Eisenbahnstrecke orientieren konnten. Als die AIM ihre erste große Krise überwunden hatte, setzte sie die Ausbreitung ostwärts fort. Die Übernahme von Nasa am Süden des Victoria Sees war allerdings eine Abweichung von der Mombasa-Chad Vision. Dann lag Uganda auf dem Weg (nach Scotts Verständnis war Uganda durch die CMS schon evangelisiert), bildete also ein Glied in der Kette zum Chad, aber kein Arbeitsgebiet für die AIM. Deswegen bemühte sie sich ab 1910, in Nordostzaire Fuß zu fassen.²⁸ Ein Teil dieser Bemühungen war die Vereinbarung mit C.T. Studd, 1912 diesen Vorstoß mit einem selbständigen britischen Zweig zu unternehmen. Als Studd in Nairobi ankam und erfuhr, dass die Dinge nicht so zu verstehen waren, wie er sie sah,

²⁵ 1844 entwarf Krapf den Plan einer Kette von neun oder zehn Missionsstationen von Mombasa bis Gabun. Jede Station sollte mit vier Missionaren besetzt sein (AMZ 9[1882],246).

²⁶ Er setzte sich aber später von Korntal aus engagiert für die Apostelstraße ein (AMZ 9[1882],359).

²⁷ Louise Pirouet, Makerere College, Kampala, Uganda 1965.

²⁸ In HD Aug/Sep 1913,¹⁷ werden Nordzaire und Norduganda als ein Schritt auf dem Weg zum Chad dargestellt.

trennten er und Alfred Buxton sich von der AIM,²⁹ die aber mit einem freundlichen Nebeneinander in dem Gebiet einverstanden war. Die AIM teilte sich selbst den nördlichen Teil des Gebietes zu, der auf dem Weg zum Chad lag. 1917 wurde „die letzte Grenze“ ins Auge gefasst. Als Titelblatt der ersten Nummer von „Inland Africa“³⁰ wählte man eine Landkarte, die die Mombasa - Chad Vision verdeutlicht und in der die letzten 1000 Meilen zum Chad markiert sind.³¹ 1924 nahm die AIM in dem sich anschließenden Gebiet, der Ostecke der Zentralafrikanischen Republik, die Arbeit auf. Trotz mancher Erinnerungen an die Vision ihres Gründers war die AIM später nicht bereit, weiter in Richtung Chad vorzustoßen.³²

Die andere große Vision einer Kette von Missionsstationen, vom Nil zum Niger oder umgekehrt, versuchte Karl Kumm zu realisieren. Der erste Versuch, dies mit Hilfe der deutschen Sudan-Pionier-Mission von Assuan aus zu erreichen,³³ schlug völlig fehl. Von Assuan aus war der Vorstoß in den dichter bevölkerten mittleren Sudangürtel logistisch zu schwierig. Auch der Trägerkreis der Mission war für einen so weiträumigen Vorstoß unzureichend.³⁴ 1904 begann die SUM dann die

²⁹ Alfred Buxton, *The First Ten Years*, London, 1923, 1 ff.

³⁰ "Inland Africa" setzte die Zeitschrift mit dem anachronistisch gewordenen Namen "Hearing and Doing" [HD] fort. (HD war einzig zum Organ der AIM geworden).

³¹ Inland Africa Jan/Feb 1917, 1. Entlang der Westgrenze des Sudans ist noch ein weiterer 1000 Meilen Vorstoß eingezeichnet. Die AIM hat zwar 1936 im Sudan eine kleine Arbeit begonnen, aber in der von comity-agreements noch freien Südostecke.

³² 1988 will die AIM eine Arbeit im Salamat Tal im Chad beginnen, die sich dann nach Ouaddai ausweiten soll (*The Frontiersman* 2,1988,14).

³³ Prot. SPM 25.10.1900; Der Sudan Pionier 1901,47 "Die Sudan-Pionier-Mission versucht, des Herrn Reich in den Teilen Central-Afrikas auszubreiten, die bis jetzt noch von keiner anderen Missionsarbeit erreicht sind"; Der Sudan Pionier 1901,79 betont, dass die SPM keine reine Mohammedanermission sei.

³⁴ 1902 schlug Kupfernagel vor, das Haus in Assuan zu verkaufen und die Tätigkeit nach Süden auszudehnen. Der Vorschlag wurde aber als nicht akut unbehandelt gelassen (Prot. SPM 10.4.1902), dann abgelehnt (Prot. SPM 23.10.1902); Der Sudan Pionier 1902,88: "Der Blick der Mission ist immer noch auf den Sudan gerichtet, aber für unsere geringen Kräfte reichen die 300 km bis Wadi Halfa für lange Zeit aus." Noch 1908 (Grundsätze und Regeln der Sudan-Pionier-Mission, Wiesbaden 1908, 5) wird als Ziel formuliert, "in den Ländern des oberen Nils und des Sudans" das Evangelium auszubreiten. 1928 erhielt die SPM den Namen "Evangelische Muhammedaner-Mission" (Prot. 3.10.1928). 1953 Evangelische Mission in

Arbeit in Nordnigeria am anderen Ende der Kette. 1909 nahm Kumm die Idee des Vorstoßes über Nordnigeria hinaus wieder auf³⁵ und reiste 1910 vom Niger zum Nil, um dieses große Unternehmen zu fördern.³⁶ C.T. Studd, der ihn begleiten wollte, wurde durch einen schweren Malariaanfall daran gehindert. Als Kumm zurückkehrte, veranlasste er C.T. Studd, sofort zu versuchen, von Osten her in den Sudangürtel vorzudringen, während die SUM das vom Westen her unternehme.³⁷ Mit Bischof Gwynne, Khartoum, und Rev. A. Shaw von der CMS unternahm er eine Erkundungsreise nach Bahr-el-Ghazal (Westsudan). Sie hatte wegen der zu geringen Bevölkerungsdichte keinen weitreichenden neuen Vorstoß zur Folge, wohl aber eine Ausdehnung der Arbeit der CMS in diese Richtung.³⁸

Im Rahmen seiner geplanten Kette wies Kumm dann bestimmten nationalen Zweigen jeweils ein Gebiet zu: Australien und Neuseeland bekamen den Sudan,³⁹ Dänemark das Grenzgebiet zu Kamerun, der deutsche Zweig sollte Adamaua in Nordkamerun übernehmen,⁴⁰ was aber der Krieg verhinderte, so dass dann Norwegen das Gebiet erhielt.⁴¹

Oberägypten, 1991 Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten. Der inzwischen völlig selbständige Schweizer Zweig trägt den Namen Evangelische Schweizer Nillandmission.

³⁵ "[The SUM objective] is not merely to work in Northern Nigeria but to establish a chain of Missions across Africa from the Niger to the Nile and that an appeal be made to the Christian Public for at least 100 more men to further this great project" (Prot. SUM 2.4.1909).

³⁶ Karl W. Kumm, *From Hausaland to Egypt Through the Sudan*, London 1910.

³⁷ Alfred Buxton, *The First Ten Years*, London 1923, 10.

³⁸ Ebenda 10f. Die CMS eröffnete dann dort die Stationen Yambio, Yei und Lau. Auf der Reise hörte Studd von "dicht bevölkerten heidnischen Gebieten im Süden." Darauf richtete er dann seine Energien. Es handelte sich um das Gebiet der "Niam Niam Stämme", um das auch C.E. Hurlbert und die AIM sich seit 1909 bemühten.

³⁹ Peter J. Spertalis, *To the Nile and Beyond. The Birth and Growth of the Sudanese Church of Christ*, Homebush West NSW 1981.

⁴⁰ Karl Kumm, *Statement of Position of Sudan United Mission with Suggestions of possible future developments to the members of the various S.U.M Councils*, June 1910.

⁴¹ Norske Missionstidende 1921,234f; Det Norske Missionsselskaps Aarbok 1927, Stavanger 1928, 75 ("Den Nye Mission i Kamerun"); Det Norske Missionsselskaps årboken for 1928.

Als letztes Land auf der Nil-Niger Linie fehlte noch der Chad. Dort wurde die Arbeit 1926 begonnen.⁴²

Die Kettenidee hatte für die SUM noch weniger eine konkrete Verwirklichung gefunden als für die AIM.⁴³ Die Zweige der SUM waren extrem selbständig. Die Arbeit in den Nuba Mountains im Sudan grenzte nie auch nur entfernt an die Arbeit im Chad. Jedes Arbeitsgebiet hatte seine eigenen Zugänge zur Küste bzw. nach Europa, und die Zweige mussten mit verschiedenen Kolonialregierungen verhandeln. Aber als treibende Vision hat sich die Kettenidee für beide Missionen von enormer Bedeutung erwiesen. In den 1930er Jahren verlor sie dann ihre Kraft, als die Glaubensmissionen im Zuge der religiösen und wirtschaftlichen Depression im Westen viel von ihrer expansiven Kraft einbüßten.

Eine treibende Vision war die Kettenidee - diesmal in der Fassung Westküste - Timbuktu⁴⁴ - auch für die CMA. Sie stieß unter großen Opfern und unter Hintanstellung von Effektivität und Kontinuität der Evangelisation in Sierra Leone schnell bis an die Grenze von Guinea vor.⁴⁵ Die französischen Kolonialbehörden gewährten die Arbeitserlaubnis für Westafrika jedoch erst 1917, was zu einem schnellen Vorstoß nach Timbuktu ausgenutzt wurde. Timbuktu lockte so sehr, dass die CMA die Arbeit in Sierra Leone aufgab, weil inzwischen die mühsam errichtete Stationskette zur Küste wegen der wesentlich besseren Verbindungen über Conakry überflüssig geworden war.⁴⁶

⁴² Vgl. Florence Veary, *My Missionary Adventures... With Three V's*, Toronto 1977, 57ff.

⁴³ Etwas von dem logistischen Element in der Kettenidee ist heute wieder zu spüren. AIMAIR und MAP versorgen von Nairobi aus die Missionen in Nordostzair und in der östlichen Zentralafrikanischen Republik, weil in beiden Gebieten die öffentlichen Verkehrsmittel noch schlechter sind als früher.

⁴⁴ CMA 4th annual report [1900], 95. Z.T. reichte die Vision bis zum Chad (International Missionary Alliance 7th annual report [13.10.1894], 18).

⁴⁵ Die Jahresberichte zeigen, dass die Stationen zu weit auseinanderlagen und zu schwach besetzt waren. Zudem störte die Idee der Reisepredigt den Aufbau einer Kirche, weil sie den Blick immer auf neues Gebiet richtete.

⁴⁶ Der Rückzug der CMA aus Sierra Leone begann, als die CMA 1917 die lang gesuchte Erlaubnis bekam, in Französisch Westafrika (Guinea) zu arbeiten. Damit wurde dann auch die Kette von Missionsstationen in Richtung Sudan überflüssig, weil über Conakry der Zugang ins Innere Guineas günstiger war. Die Arbeit wurde dann ab 1945 von der mit der CMA

Mit der Idee, eine Kette von Missionsstationen von der Küste ins Innere Afrikas bis hin zu den großen Seen zu errichten, trat die CMA auch bei ihrer ersten Arbeit in Zaire an. An der Idee wurde auch noch festgehalten, als deutlich wurde, dass das Innere Zaires wohl durch Flüsse erschlossen würde und nicht durch Stationsketten.⁴⁷ Versuche, eine solche Kette über die allerersten Ansätze hinaus zu verwirklichen, wurden nicht gemacht, weil die Periode der „Missionsexplosion“⁴⁸ in der CMA zu Ende ging und die Kräfte zur Konsolidierung benötigt wurden. Als dann neue Kräfte frei wurden, nahm die CMA die Ausbreitung wieder auf, aber nicht mit dem Ziel, ins inzwischen mit evangelischen Missionsstationen ganz gut versorgte Innere Zaires vorzudringen, sondern entlang der Küste nach Norden ins französische Kolonialgebiet.⁴⁹

Héli Chatelin kombinierte die Kettenidee mit der Idee der Industrial Mission.⁵⁰ Er war überzeugt, dass jede Mission dieser Art in wenigen Jahren sich selbst versorgen könne und dass dann von dort aus die nächste Station nach demselben Muster errichtet werden könnte. Deswegen sah er Lincoln [Kalukembe] nur als die erste Station in einer

verwandten Missionary Church Association wieder aufgenommen. Die Geschichte der Missionary Church Association in Sierra Leone wird auf dem Hintergrund der allgemeinen Missionsgeschichte Sierra Leones beschrieben in: William Gerig, Missionary Church Association, MS, Ft Wayne Bible College o.J., .33-43 schildert die schrittweise Aufgabe der Sierra Leone Mission durch die CMA. Gerig schreibt, dass die MCA erst 1945 die Arbeit übernahm, die CMA aber seit 1935 keinen Missionar mehr dort gehabt habe. Dabei übersieht er Ehepaar Waite. Er erwähnt aber Kate Driscoll, die sich weigerte, ihr Gebiet (Temne) zu verlassen und bis zu ihrem Tode im Alter von 73 Jahren (1941) blieb und so half, zusammen mit Rev. Ned Driscoll, dem ersten einheimischen Pastor (43 [Bei seiner Eheschließung mit einer der Schülerinnen Kate Driscolls nahm er den Namen Driscoll an, weil Kate Driscoll für ihn und seine Frau Elsa von großer geistlicher Bedeutung war]), eine gewisse Kontinuität zu bewahren.

⁴⁷ Geplant war eine Kette von Missionsstationen von der Kongomündung bis zum Tanganyika See (8th annual report International Missionary Alliance 1895, 20-21).

⁴⁸ Niklaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 91f.

⁴⁹ Vgl. CMA annual report 1899/1900, 14.

⁵⁰ "Notre oeuvre ne diffère que fort peu, en réalité, de certaines missions industrielles au Nyassa-Land et ailleurs" (Chatelin - Chamberlain 11.11.1898 in: Quatrième rapport, Mission Philafricaine).

bis nach Katanga reichenden Kette.⁵¹ Allerdings stimmte seine wirtschaftliche Planung nicht,⁵² und es gelang ihm auch nicht, mögliche Mitarbeiter für eine Expansion zu halten.⁵³ Später beschränkte dann die Mission Philafricaine ihre Vision auf Angola, wo sie durchaus expandierte, jedoch flächig und nicht längs einer gedachten Linie.⁵⁴

Besonders konkrete Verwirklichung fand die Kettenidee da, wo sie mit Flussläufen verbunden war. Die UM hatte sich als Ziel gesetzt, zuerst eine Kette von Missionsstationen zur Umgehung des nicht schiffbaren unteren Kongo aufzubauen und dann den Fluss entlang weiter ins Innere vorzustoßen.⁵⁵ Das erste Ziel hatte die UM erreicht,⁵⁶ mit der Verwirklichung des zweiten Ziels hatte sie begonnen,⁵⁷ als die Arbeit an die ABMU übergeben wurde, die aber, sehr zur Enttäuschung der Familie Guinness,⁵⁸ den Vorstoß nicht weiterführte.⁵⁹ Die gleiche Idee

⁵¹ "To establish self-supporting, self-propagating, native civilized Christian towns in Africa" (Chatelin - Chamberlain 20.11.1897). Chatelin berechnete die Kosten für die Errichtung Lincolns und für das erste Jahr mit 6000 \$, für das zweite Jahr mit 2500 \$, erwartete, dass im 3. Jahr kaum noch Zuschüsse nötig wären und ging davon aus, dass Lincoln im 4. Jahr Geld zur Gründung einer neuen Station würde zur Verfügung stellen können (Philafrican Liberators League [Hg], *The First Expedition Successful*, New York 1897) in: Alida Chatelin (Hg.), *Les Rapports de la Mission philafricaine 1898-1905*, Lausanne 1905.

⁵² Le Philafricain Juli/August 1915.

⁵³ Rudolphe Brékhet, *J'ai ouvert une porte devant toi*, Lausanne 1972, 12-15; Alida Chatelin, Héli Chatelin 323.

⁵⁴ Karte in Brechet, *J'ai ouvert une porte devant toi*.

⁵⁵ Erster Zielpunkt war der Schnittpunkt zwischen Kongofluß und Äquator (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 307).

⁵⁶ Die Stationen waren: Palabala (1878), Banza Manteke (1879), Muldmvilca (1881), Lukunga (1882), Mukimbungu (1882), Kintambo/Kinshasa (1883).

⁵⁷ In Kintambo/Kinshasa wurde der Dampfer "Henry Reed" zusammengebaut. Flußaufwärts wurde dann noch die Station Equator/Wangata (später Bolenge) eingerichtet. Bolenge gab die ABMU 1899 an die Disciples of Christ Congo Mission weiter, die dort ihre Arbeit begannen.

⁵⁸ Eine der Ursachen war, dass A.J. Gordon die für die Arbeit am Kongo nötigen Missionare nicht bekommen konnte. Auf Grattan Guinness' Empfehlung gründete dann A.J. Gordon 1889 das Boston Missionary Training College, um diesem Mangel abzuweichen. Siehe S. 428-431.

⁵⁹ 1889 nahm die Familie Guinness mit der Congo Balolo Mission den Vorstoß wieder auf. 1897 gab die ABMU sogar die Station Equator (Bolenge) an die Disciples of Christ ab (Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 74). Die englische Baptist Missionary Society, die weiter südlich von der LIM in Angola auch 1878 begann, mit dem Ziel, Kinshasa zu erreichen, stieß dann

des Vorstoßes flussaufwärts ins Innere nutzte die Qua Iboe Mission in Nigeria ab 1887. Aber sie drang langsamer vor, auch war „ihr Fluss“ wesentlich kürzer. Sie konnte noch einen kleinen Dampfer einsetzen, bis ihn dann später der Bau von Straßen überflüssig machte.

Verbunden mit der expansiven Kettenidee war die Idee einer „Schutzkette“, einer Barriere gegen das Vordringen des Islam⁶⁰ (eine der tragenden Ideen der Sudanmissionen⁶¹). Sie war in der Form einer Kette von Missionsstationen quer durch Westafrika gedacht.⁶² Ähnlich wie die Furcht vor dem Vordringen des Islam, jedoch schwächer, war die Furcht vor dem Vordringen der katholischen Missionen.⁶³ Da diese von sehr verschiedenen Punkten aus in Afrika vorstießen, war hier nicht an eine Barriere zu denken. Man konnte ihnen nur „zuvorkommen“ oder „ihnen das Gebiet nicht alleine überlassen.“⁶⁴

zügig flussaufwärts vor (Liste der Stationsgründungen siehe Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 60).

⁶⁰ "Islam... is crouching in the Soudan as for a southward spring upon the eight tribes [Ossambur, Irondili, Ii Mero, Njamus, Kamasia, Suk, Karamoja, Turkana, all in Kenya]" (C.A. Hurlbert in HD Juli-Okt 1906).

⁶¹ Zum Beispiel Norske Missionstidende 1921,234f in einem Bericht über die Pläne der Norske Sudanmission. Die Gründung der ersten [australischen] Station der SUM im Sudan (Melut) wurde als ein "weiteres Glied in der wachsenden Kette von Missionsstationen längs der Grenzlinie zum Islam quer durch Afrika" willkommen geheißen (SUM 10th annual report 12.5.1914).

⁶² Um das zu ermöglichen, machte er eine Reise von Nigeria zum Nil (Daily Telegraph 30.12.1909: Dr. Kumm's journey across Africa - Starving in Swamps - Remarkable Narrative). Reisebericht: Karl H. Kumm, *From Haussaland to Egypt Through the Sudan*, London 1910. Zum Vorbildcharakter Livingstones für Kumm: Boer, John H., *The Last of the Livingstones: A Study of H. Karl W. Kumm's missiological conceptions of civilization*, unveröff., Free Reformed Univ. of Amsterdam 1973.

⁶³ Die Vorstellungen, besonders vom islamischen Vordringen, waren oft enorm überhöht. Die Feststellung, dass der katholische Einfluss in großen Teilen Afrikas fünfmal so schnell wachse wie der evangelische und dass der islamische Einfluss zehnmal so schnell wachse wie der katholische (HD Juli-Sept 1909,8), war selbst zurzeit ihrer Abfassung nicht korrekt. Noch in den 1950er Jahren konnte geschrieben werden: "Yet, out of every ten Africans who change their religion today, seven become Moslems and only three become Christians. In the past 30 years, Islam has advanced 1000 miles down Africa" (H.S. Hillyer, *Being Sent Forth. The Story of Canadian Baptist Missionary Advance into Angola*, Toronto o.J. [1959], 10).

⁶⁴ Dieses Verständnis wird zum Beispiel (neben dem Gedanken der Abwehr des islamischen Vordringens) auch deutlich bei dem Versuch, einen deutschen Zweig der SUM für die Arbeit

In der Praxis zeigte es sich, dass es nicht möglich war, Missionsstationen wie die Perlen einer Kette hintereinander aufzureihen. Kulturelle Affinitäten legten es oft nahe, sich in benachbarte Sprachgebiete auszuweiten, zudem war es logistisch nicht zu leisten, die Versorgungskette über so weite Strecken zu errichten. Ein Vergleich der ursprünglichen strategischen Visionen mit den heute existierenden und auf diese Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen zeigt, dass das Konzept der weiteren Arbeit doch stark von diesen Visionen bestimmt wurde.

Strategie und Wirklichkeit

Die Kettenidee wie das mit ihr verbundene Konzept der Industrial Mission waren entscheidende und motivierende Kräfte für die frühen Glaubensmissionen. Die Wirklichkeit, die die Glaubensmissionen bei ihrem Einsatz in Afrika vorfanden, passte aber nicht ohne weiteres zu den Visionen, die sie mitbrachten. Ein Punkt, in dem sie sich gründlich verschätzt hatten, war der finanzielle, materielle, personelle und zeitliche Aufwand, der zur ersten Etablierung einer Mission in einem noch unerreichten Gebiet nötig war.

Bei den ersten Missionsversuchen von der atlantischen Küste Afrikas her ging man von dem Konzept der Industrial Mission aus: Man würde den Missionaren helfen, sich zu etablieren, bis sie dann sehr bald durch Landwirtschaft und Handel in der Lage wären, sich selbst zu unterhalten.⁶⁵ Dabei wurde nicht berücksichtigt, dass zur Errichtung eines sich selbst finanzierenden Unternehmens ganz andere Investitionen nötig gewesen wären als z.B. die Waren und die Ausrüstung, die die Missionary Union for the Evangelization of the World ihren ersten fünf Missionaren zur Errichtung von Missionsstationen am unteren Kongo mitgab. Als die New York Gospel Tabernacle Church⁶⁶ A.B. Simpsons von

in Adamaua zu gründen (Ernst Lohmann [Direktor der Orientmission] - Karl Kumm 25.6.und 8.7.1912).

⁶⁵ Z.B. WWW 1885,220.

⁶⁶ Die Missionary Union for the Evangelization of the World war nichts anderes als eine bescheidene Abteilung der jungen New York Gospel Tabernacle Church.

den Problemen der ersten Gruppe erfuhr, schickte sie sofort neues Geld,⁶⁷ aber John Condit, der Führer der Gruppe, war schon dem Klima zum Opfer gefallen. Jensen, Pearson und Quayle hatten ihre Ausrüstung für 600\$ verkauft und mit dem Geld die Fahrkarte für die Rückreise bezahlt.⁶⁸ Frank Garrish hielt ihren Schritt für übereilt und schloss sich der American Baptist Missionary Union an, die gerade die Arbeit der UM übernommen hatte.⁶⁹ Wären A.B. Simpson und seine Mitarbeiter in der Lage gewesen, aus den Erfahrungen von Fanny Guinness' UM zu lernen, so wie sie für die Errichtung des New York Missionary Training Institute aus den Erfahrungen von Grattan Guinness East London Training Institute gelernt hatten, hätten sie es vermieden, ihre Mission am Kongo als Industrial Mission zu planen. Denn bei der Leitung der UM hatte man schon nach wenigen Jahren festgestellt, dass an eine sich selbst unterhaltende Industrial Mission nicht zu denken war, sondern dass für einen effektiven Ausbau der Missionsarbeit am unteren Kongo wesentlich größere Aufwendungen benötigt würden, dazu die Anstellung von Hilfskräften sowie der Transport der nötigen Handelsgüter für deren Bezahlung.⁷⁰

Trotz der in der UM gemachten Erfahrungen konzipierten Fanny und Grattan Guinness 1887 die neue Mission am Qua Iboe in Ostnigeria doch wieder als Industrial Mission, wobei geplant war, dass Alexander Bill sich mehr durch Handel als durch Landwirtschaft ernähren sollte.⁷¹ Er stellte aber sehr bald fest, dass er sich in einen für einen Missionar sehr fragwürdigen Konkurrenzkampf mit anderen Händlern würde einlassen müssen, so dass ihm dann kaum noch Zeit bliebe, die Missionsarbeit auszu-bauen.⁷² Deswegen zog er es vor, sich an seine

⁶⁷ 300 \$, "a considerable sum" (WWW 1885,220).

⁶⁸ WWW 1885,220.

⁶⁹ WWW 1885,220. Siehe auch Cecilia Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 63. Frank Gerrish arbeitete bis 1888 für die ABMU, bezahlt vom New York Gospel Tabernacle. Er starb ein Jahr nach seiner Rückkehr in die USA (Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 60).

⁷⁰ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 258,303,347 uam.

⁷¹ Qua Iboe Mission Occasional Paper October 1893 [D 3301/EA/1].

⁷² Ebenda Nov. 1890. Sein erster Konkurrent wäre der christliche Händler Williams aus Sierra Leone gewesen. Dessen Frau und er taten alles, um Samuel Bill nach seiner Ankunft das

Freunde in Nordirland zu wenden, um mit ihrer Hilfe eine Glaubensmission zu organisieren.⁷³

Ähnlich erfolglos wie die drei bisher genannten Missionen versuchte die Mission Rowland Bingham die Idee der Industrial Mission zu verwirklichen. Es existieren fast keine Quellen über dessen vergeblichen Versuch von 1893, den Norden Nigerias zu erreichen. Rückblickend berichtet Bingham aber, dass sie bei ihrer Ankunft in Lagos feststellten, wie schlecht sie ausgerüstet waren und sie deshalb alles, was sie entbehren konnten, verkauften, um die Weiterarbeit zu ermöglichen.⁷⁴ Das lässt vermuten, dass Gowans, Bingham und Kent auch an eine - zumindest zum Teil - sich selbst unterhaltende Mission gedacht hatten. Bei dem zweiten Ansatz bekam dieser Gedanke dann pragmatischen Ausdruck im Namen der Mission: nicht Sudan Interior Mission, sondern Africa Industrial Mission.⁷⁵ Die Anpassung an das Konzept der Industrial Mission wurde sogar so weit vollzogen, dass der Sudangürtel nicht mehr zwingend das Ziel war, sondern kleinere unerreichte Gebiete Zentralafrikas.⁷⁶ Dort wäre eine Anknüpfung an die Zambezi Industrial Mission möglich gewesen. Die ersten beiden Missionare wurden auch in diese Mission geschickt, um Erfahrungen zu sammeln.⁷⁷ Dann setzte sich aber doch der ursprüngliche Gedanke wieder durch, in den noch völlig unerreichten Sudangürtel vorzudringen.⁷⁸ Die Idee der Industrial

Leben und die Arbeit zu erleichtern (Robert L. M'Keown, *Twenty-Five Years in Qua Iboe. The Story of A Missionary Effort in Nigeria*, London/Belfast 1912, 55; Jean S. Corbett, *According to Plan. The Story of Samuel Alexander Bill, Founder of the Qua Iboe Mission, Nigeria*, Worthing 1979[1977], 19).

⁷³ First Qua Iboe Mission Association annual report [31.12.1889]. Fanny und Grattan Guinness hatten die Reisekosten und die Ausrüstung aus Spenden der Regions Beyond Helpers' Union bezahlt (M'Keown, *Twenty-Five Years* 55).

⁷⁴ "Immedeatly, we saw that our resources were altogether inadequate for the long journey which lay before us through the unknown. We decided on a week of prayer and proposed to dispose of any keep-sakes or non-essential articles" (Bingham, *Seven Sevens of Years* 16).

⁷⁵ Rowland V. Bingham, *Modern Industrial Missions. A Plea for Self-supporting and Self-propagating Industrial Missions in Africa* in: *The Faithful Witness* 19.7.1898.

⁷⁶ Bingham, *Modern Industrial Missions* in: *The Faithful Witness* 19.7.1898.

⁷⁷ Prot. Africa Industrial Mission 30.1.1899.

⁷⁸ Prot. Africa Industrial Mission 21.2.1899.

Mission erwies sich aber dort als unbrauchbar. Die Missionare hätten im transportmäßig damals noch sehr schlecht erschlossenen Nordnigeria als Baumwollproduzenten mit den einheimischen Bauern konkurrieren müssen, ohne jede Hoffnung, so billig wie sie produzieren zu können. 1905 zog die Missionsleitung in Toronto daraus zögernd die Konsequenz und benannte ihre Mission in Africa Evangelistic Mission um, betonte aber weiterhin, dass die Arbeit als Industrial Mission nicht völlig aufgegeben werden solle.⁷⁹ 1907 bekam die Mission dann den Namen Sudan Interior Mission (heute SIM International).

Auf der westlichen Seite Afrikas verschrieb sich Héli Chatelin am intensivsten der Idee der sich selbst unterhaltenden Industrial Mission. Auch für ihn war es äußerst mühsam, die erste Station nicht nur zu errichten, sondern auch materiell und besonders personell aufrechtzuerhalten. Ähnlich erging es Chatelins (und Simpsons) Vorbild William Taylor,⁸⁰ den die amerikanischen bischöflichen Methodisten 1885 zum „Bischof von Afrika“ ernannten. Trotz dieser denominationellen Bindung, die ihm immerhin die Freiheit ließ, in ganz Afrika (außerhalb Liberias), mit Methodisten wie mit Nicht-Methodisten gleicherweise, nach seinen Vorstellungen zu missionieren, ähnelten seine „Self-Supporting Missions“ mehr den Glaubensmissionen als den klassischen denominationellen Missionen. William Taylor setzte eine Vielzahl von Missionaren ein, die sich ihren Lebensunterhalt, oft durch Schulunterricht bei weißen Siedlern, selbst verdienten. Dieses Konzept traf aber auf so große Schwierigkeiten, dass viele begonnene Missionsarbeiten nicht lebensfähig waren.⁸¹ Mit seiner Pensionierung 1896 übernahm dann die Missionary Society of the Methodist Episcopal Church die Arbeit und wandelte sie in eine klassische Mission um.⁸²

⁷⁹ Rowland V. Bingham, A New Name for an Established Mission *in*: The Missionary Witness 17.10.1905.

⁸⁰ Zu William Taylor siehe S. 98.

⁸¹ MRW berichtete regelmäßig über Bishop Taylor's Self Supporting Missions, mit der Zeit zunehmend kritisch.

⁸² Irvine, The Church of Christ in Zaire 62. Um die Arbeit in Angola zu konsolidieren, wurde die Arbeit in Zaire mit den noch vorhandenen Stationen Vivi, Isangila und N'tombi geschlossen [noch sechs Missionare].

Die einzigen Industrial Missions, die erfolgreich arbeiteten, lagen bezeichnenderweise *nicht in unerreichtem Gebiet*. Es handelt sich hierbei um die beiden auf Joseph Booth zurückgehenden Missionen, Zambezi Industrial Mission (1892) und Nyasa Industrial Mission (1893). Booth hatte sie zwar in einem vorwiegend nichtchristlichen Gebiet angelegt, aber nicht in einem unerreichten Gebiet (nach der in dieser Arbeit verwendeten Definition⁸³), weil die beiden Stationen in der Nähe der von den schottischen Presbyterianern 1876 errichteten Station Blantyre lagen. Booth hatte ursprünglich die Arbeit nicht so sehr in der Nähe einer anderen Mission beginnen wollen, merkte aber rasch, dass eine Industrial Mission nur in einem wirtschaftlich und transportmäßig erschlossenen Gebiet eine Chance hat, sich ökonomisch zu tragen. Anders als im westlichen Teil Afrikas ist es diesen Missionen auch gelungen, ihr Ziel der wirtschaftlichen Tragfähigkeit weitgehend zu erreichen.⁸⁴ Nur für eine weitere Expansion musste neues Geld investiert werden.⁸⁵ Außerdem wurden die Schulen zum Teil von britischen „Freunden der Mission“ finanziert.⁸⁶ Dieser Erfolg, der 1898 als Ansporn für die Africa Industrial Mission [SIM] diente,⁸⁷ war nicht von unbeschränkter Dauer. Schlechte wirtschaftliche Ergebnisse⁸⁸ ließen 1928 das Einkommen der Mission aus der Landwirtschaft so schrumpfen, dass die englische Leitung der Zambezi Industrial Mission ab 1930 in einem dramatischen Prozess die Umgestaltung der ZIM in die Zambezi

⁸³ Unerreichte Gebiete im Sinne der ursprünglichen Glaubensmissionen sind die Gebiete, in denen es noch keine christliche oder keinerlei evangelische Mission oder Kirche gibt. Zur theologischen Diskussion dieses Konzepts siehe S. 276-282. Heute geht die Verständnisweise eher dahin, die Gebiete als "unerreicht" zu bezeichnen, die keine selbständig lebensfähige evangelische Kirche ("no viable church") haben.

⁸⁴ Zambezi Industrial Mission, Facts of Interest, London 1911; Die Zambezi Industrial Mission war von 1900 bis 1928 weitestgehend in der Lage, sich selbst und die von ihr verantwortete kirchliche Arbeit aus der landwirtschaftlichen Tätigkeit zu finanzieren. Mit europäischen Geld wurden drei der Missionare finanziert (The Zambezi Industrial Mission 31.3.1930).

⁸⁵ The Christian 16.7.1925.

⁸⁶ The Zambezi Industrial Mission 31.3.1930; List of Nyasa Mission Schools with names of Supporters and Native Teachers (o.J., Kopie in Yale University Day Missions Library).

⁸⁷ Prot. Africa Industrial Mission 27.5.1898.

⁸⁸ Ursache waren vorwiegend Krankheiten der Kaffeesträucher (The Zambezi Industrial Mission 31.3.1930).

Mission und damit in eine Mission wie alle anderen Glaubensmissionen vornahm. Zwei Aspekte machten die Idee der Industrial Mission für die frühen Glaubensmissionen in Afrika so attraktiv: Zum einen die beschränkten finanziellen Möglichkeiten der Trägerkreise der Glaubensmissionen, zum anderen ihr Kirchenverständnis, nach dem Laien volle geistliche Rechte hatten.

In fast allen Fällen kam es nach dem Beginn der Missionsarbeit zunächst zu einer Krise, bei der zumeist das Klima, falsche Vorstellungen, unzureichende Ausrüstung und ungenügende Kenntnisse die wesentlichste Rolle spielten. In der LIM war die Erkenntnis der Unmöglichkeit der Industrial Mission ein Element der Krise. Weit schlimmer waren aber die häufigen Todesfälle in den ersten Jahren. Das gleiche gilt für die Missionary Union for the Evangelization of the World [CMA] bei ihrem Versuch am Kongo 1885 und für die World's Gospel Union und die Evangelical Missionary Alliance [CMA] bei ihrem Versuch, von Sierra Leone aus eine Kette von Missionsstationen in Richtung Timbuktu zu errichten.⁸⁹ In der AIM wurde die große Anfangskrise nicht in erster Linie durch den Tod des Gründers 1896 ausgelöst,⁹⁰ sondern vor allem dadurch, dass die verbleibenden Missionare andere Ideen entwickelten. Alle mit und nach ihm ausgewanderten Mitglieder seiner Familie wurden Siedler in Kenya.⁹¹ Der Quäker Hotchkiss entschied sich, eine Mission seiner eigenen Kirche in Kenya zu beginnen, Krieger schied aus lehrmäßigen Gründen aus.⁹² Entscheidend zur Krise beigetragen hat das extreme Konzept der feldgeleiteten Mission. Dass die Krise dann von

⁸⁹ In A Strange Land. Two Topeka Missionaries Lose Their Lives *in*: The Topeka Daily Capital 13.8.1890.

⁹⁰ Außer ihm starben Jacob Toole und Thomas Allan.

⁹¹ Seine Schwester Margaret war mit der ersten Gruppe ausgewandert, seine Eltern und seine Schwester Ines folgten mit der zweiten Gruppe 1896. Die Eltern Scott wurden zuerst Siedler, sogar so sehr, dass sie später den Leichnam ihres Sohnes auf einen Siedlerfriedhof in Nairobi umbetten ließen. Margaret Scott heiratete Wilson aus der ersten Gruppe. Gemeinsam ließen sie sich als Siedler im Hochland nieder. In zusätzliche Schwierigkeiten brachte die Mission noch die Tatsache, dass die Scotts, zwar mit Zustimmung der Geber, aber ohne Wissen der Vertreter der Mission in Philadelphia oder Mombasa, 1800 \$ Missionsgaben für ihre Zwecke verwandten (HD Dez. 1897).

⁹² "Krieger will return home, being unwilling to continue on the doctrinal basis adopted at the founding of the mission" (HD Dez. 1897).

Hurlbert gelöst werden konnte, lag daran, dass dieses Prinzip aufgegeben und die Verantwortung von der Heimatleitung in Philadelphia übernommen wurde. Mit der Ausreise Hurlberts als Missionar nach Kenya wurde die AIM wieder „feldgeleitet“, aber die Heimatleitung trug einen wesentlichen Teil der Verantwortung mit.

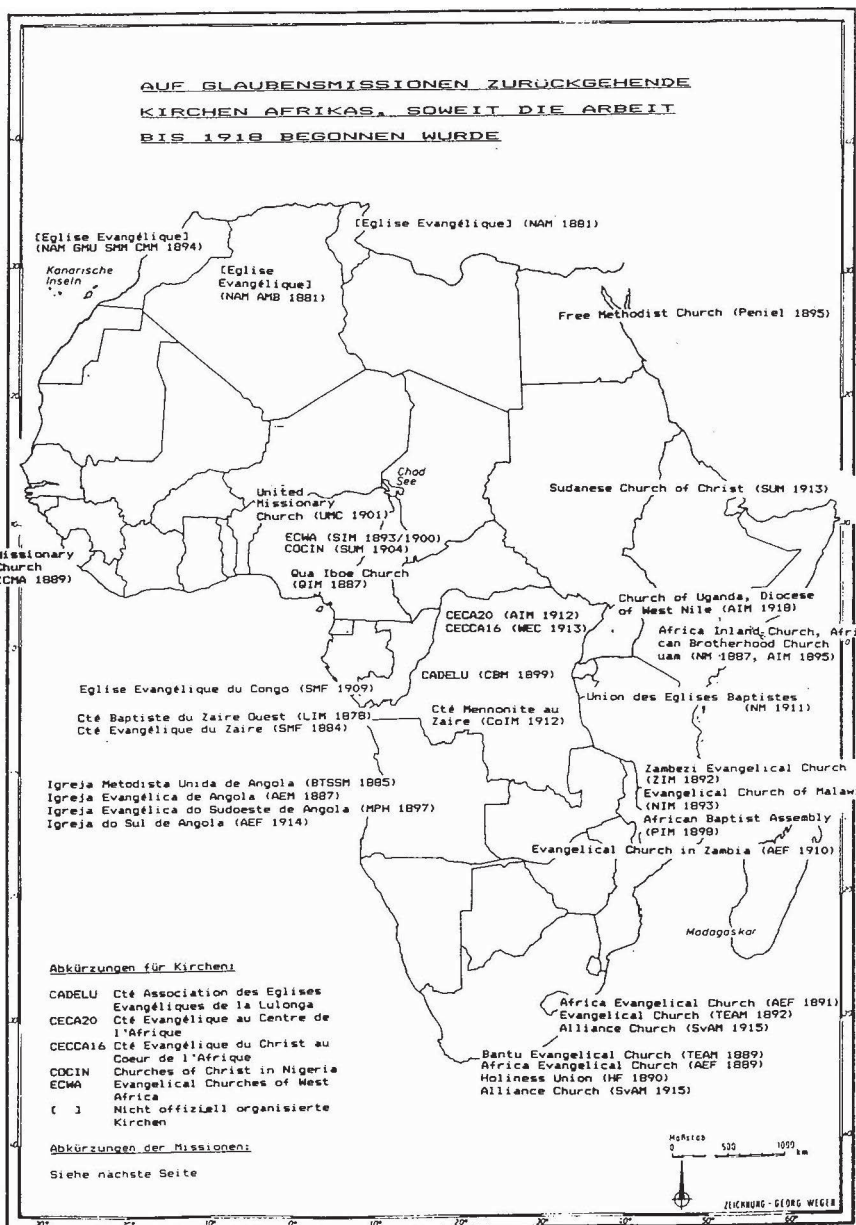
Für die Scandinavian Alliance Mission trat die Krise sehr bald (1892) ein durch die Zurückweisung des Matabele-Königs Lobengula, den sie um Erlaubnis für eine Mission gebeten hatten.⁹³ Ihnen fehlten einfach die Mittel, um zu irgendeinem völlig unerreichten Gebiet aufzubrechen, und sie mussten sich mit einem verhältnismäßig unerreichten Gebiet in der Nähe Swasilands zufriedengeben.⁹⁴ Auf der Erkundungsreise starb auch Anders Haugerud, der Leiter der ersten Missionarsgruppe.⁹⁵

Trotz dieser überall auftretenden Schwierigkeiten und Krisen, die durch widrige Umstände wohl genauso oft verursacht waren wie durch Unerfahrenheit und falsche Vorstellungen, gelang es fast allen Missionen, in den unerreichten Gebieten so dauerhaft Fuß zu fassen, dass aus der Arbeit heute noch existierende Kirchen entstanden sind.

⁹³ Sein Angebot, in einem Jahr wiederzukommen, konnten sie nicht annehmen, da sie schon für diese Reise ihre finanziellen Möglichkeiten überschritten hatten (Dawson, History 2-4).

⁹⁴ Dawson, History 4ff.

⁹⁵ J.F. Swanson, *Three Score Years... and Then. Sixty Years of Worldwide Missionary Advance*, Chicago o.J. [1950], 198.



Karte Nr. 7

Abkürzungen zur Karte:

AEF	Africa Evangelical Fellowship	NAM	North Africa Mission
AEM	Angola Evangelical Mission	NIM	Nyasa Industrial Mission
AIM	Africa Inland Mission	NM	Neukirchner Mission
AMB	Algiers Mission Band	PIM	Providence Industrial Mission
BTSSM	Bishop Taylor's Self-Supporting Missions	QIM	Qua Iboe Mission
CBM	Congo Balolo Mission	SIM	Sudan Interior Mission
CMA	Christian and Missionary Alliance	SMF	Svenska Missionsförbundet
CMM	Central Morocco Mission	SMM	Southern Morocco Mission
CoIM	Congo Inland Mission	SUM	Sudan United Mission
GMU	Gospel Missionary Union	SvAM	Svenska Alliansmission
HF	Helgeseffbund	TEAM	The Evangelical Alliance Mission
LIM	Livingstone Inland Mission	UMC	United Missionary Church
MPH	Mission Philafricaine	ZIM	Zambezi Industrial Mission

Die beginnende Expansion in neue Gebiete (bis 1914)

Fast alle frühen Glaubensmissionen waren von einer Vision des weiträumigen Vorstoßes geleitet. Bis 1914 ist es fast keiner von ihnen gelungen, mehr als *ein* Missionsfeld zu beginnen und auch wirklich zu etablieren. Die Zeit um 1910 weist aber erste erfolgreiche Ansätze zur missionarischen Inangriffnahme weiterer Gebiete auf: Die AIM begann ihr zweites Missionsgebiet im Jahr 1909 in Nordtanzania mit der Übernahme der Station Nasa am Süden des Victoriasees von der CMS.⁹⁶ Der 1910 unternommene Versuch, im Nordosten Zaires unter den „Niam-Niam Stämmen“ Fuß zu fassen, scheiterte vorerst.⁹⁷ Schließlich konnte aber 1912 Kasengu als erste AIM Station in Zaire eröffnet werden.⁹⁸ Es wurden auch Kontakte zu dem von der CMS unerreichten Gebiet Nordugandas westlich des Nils geknüpft; zur Errichtung einer

⁹⁶ HD Juli-Sept. 1909.

⁹⁷ Annual report AIM 1910.

⁹⁸ HD April/Juni 1912.

Mission kam es aber erst 1918.⁹⁹ 1910 war auch das Jahr, in dem Karl Kumm seine Sudan United Mission auf eine neue Expansion einzu- stimmen begann.¹⁰⁰ 1911 reiste er nach Australien und Neuseeland und bewirkte bei dem dortigen Zweig der SUM,¹⁰¹ dass dieser die zu beginnende Missionsarbeit im Anglo-Ägyptischen Sudan als seine Hauptaufgabe erkannte.¹⁰² Die CMS „überließ“ der SUM das Gebiet um Melut, weil sie hoffte, dass es von der SUM effektiv missioniert werden könnte.¹⁰³

Auch dem Svenska Missionsförbundet gelang es als erster evangelischer Mission, 1909 von Zaire aus im damals französischen Kongo Fuß zu fassen.¹⁰⁴ Die Neukirchener Mission begann 1911, ebenfalls als erste evangelische Mission, eine Missionsarbeit in Burundi.¹⁰⁵ 1911 begann auch der südafrikanische Zweig der SUM eine eigene Arbeit unter den Tiv in Nigeria¹⁰⁶ und 1913 der Dänische Zweig der SUM im Gebiet von

⁹⁹ John Dobson, *Daybreak in West Nile*, London o.J. [1963], 5.

¹⁰⁰ Karl Kumm, *Statement of Position of Sudan United Mission, with Suggestions of possible future developments to the Members of the various S.U.M. Councils*, Juni 1910.

¹⁰¹ Der Australisch-Neuseeländische Zweig der SUM hatte schon seit 1910 Missionare nach Nigeria gesandt. Die ersten beiden Missionare waren 1910 William Fleming (Neuseeland) und 1911 C.T. Williams (Australien).

¹⁰² Eine sorgfältig recherchierte Darstellung der Geschichte des Australisch-Neuseeländischen Zweiges der SUM und der Geschichte der Sudanese Church of Christ ist: Peter J. Spertalis, *To the Nile and Beyond. The Birth and Growth of the Sudanese Church of Christ*, Homebush West NSW 1981.

¹⁰³ Die CMS hatte kein Personal in dem Gebiet, aber einen gewissen Anspruch darauf. Bischof Gwynne selbst begleitete 1913 die erste Gruppe der SUM nach Melut und war bei den Anfängen behilflich (Spertalis, *To the Nile and Beyond* 8-14).

¹⁰⁴ Hilaire Nkounkou ua., *75e Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants*, Brazzaville 1984. Daraus wurde die *Église Évangélique du Congo* mit 120000 Mitgliedern (WCE, 1975).

¹⁰⁵ Die erste Station war Iruvura (Oehler, *Geschichte* 11,175). Nach dem Ersten Weltkrieg bekam die Neukirchener Mission (wie auch die Betheler Mission in Rwanda) keine Erlaubnis zur Rückkehr. Zur Fortführung der von Neukirchen begonnenen Arbeit in Burundi siehe die kleine Monographie: Donald Hohensee, *Church Growth in Burundi*, Pasadena 1977.

¹⁰⁶ Eugene Rubingh, *Sons of Tiv*, Grand Rapids 1969.

Numan.¹⁰⁷ 1914 errichtete die South Africa General Mission die erste Missionsstation im Süden Angolas.

Die 1920er und 1930er Jahre waren für alle Missionen schwierige Jahre, weil die Kriegsfolgen und die Weltwirtschaftskrise die materiellen Grundlagen der Missionen und auch der von ihnen gegründeten Kirchen drastisch reduzierten. Schlimmer als die wirtschaftliche Depression war in den USA die religiöse Depression, die mit der Weltwirtschaftskrise zum großen Teil parallel lief, aber schon vor ihr begann.¹⁰⁸ Sie traf besonders die klassischen „Old-Line Denominationen“,¹⁰⁹ verschonte aber auch die Evangelikalen nicht.¹¹⁰ Hatte das amerikanische Eingreifen in den Ersten Weltkrieg noch einen gewissen religiösen Enthusiasmus wachgehalten, so ließ dieser mit Kriegsende deutlich nach. Der Gottesdienstbesuch in den USA wurde geringer, Heimatmission wie Außenmission hatten unter Personalknappheit und finanzieller Enge zu leiden.¹¹¹ Insgesamt machte sich eine große Niedergeschlagenheit breit,¹¹² für die die Aggressivität im kämpferischen Fundamentalismus jener Zeit eher ein Beleg als ein Beweis des Gegenteils ist.¹¹³ In den

¹⁰⁷ Edmund Crampton, Christianity in Northern Nigeria, London 1979(1975), 162.

¹⁰⁸ Robert T. Handy, The American Religious Depression, 1925-1935 (Presidential address, American Society of Church History 1959).

¹⁰⁹ Mit diesem Namen werden heute (z.B. Handy, Religious Depression 10) häufig die früher "mainline denominations" genannten klassischen Kirchen bezeichnet (Anglikaner, Presbyterianer, American Baptists, Lutheraner uä), *ohne* die von ihnen abgespaltenen Gruppen wie Bible Presbyterian Church or Conservative Baptists uam.

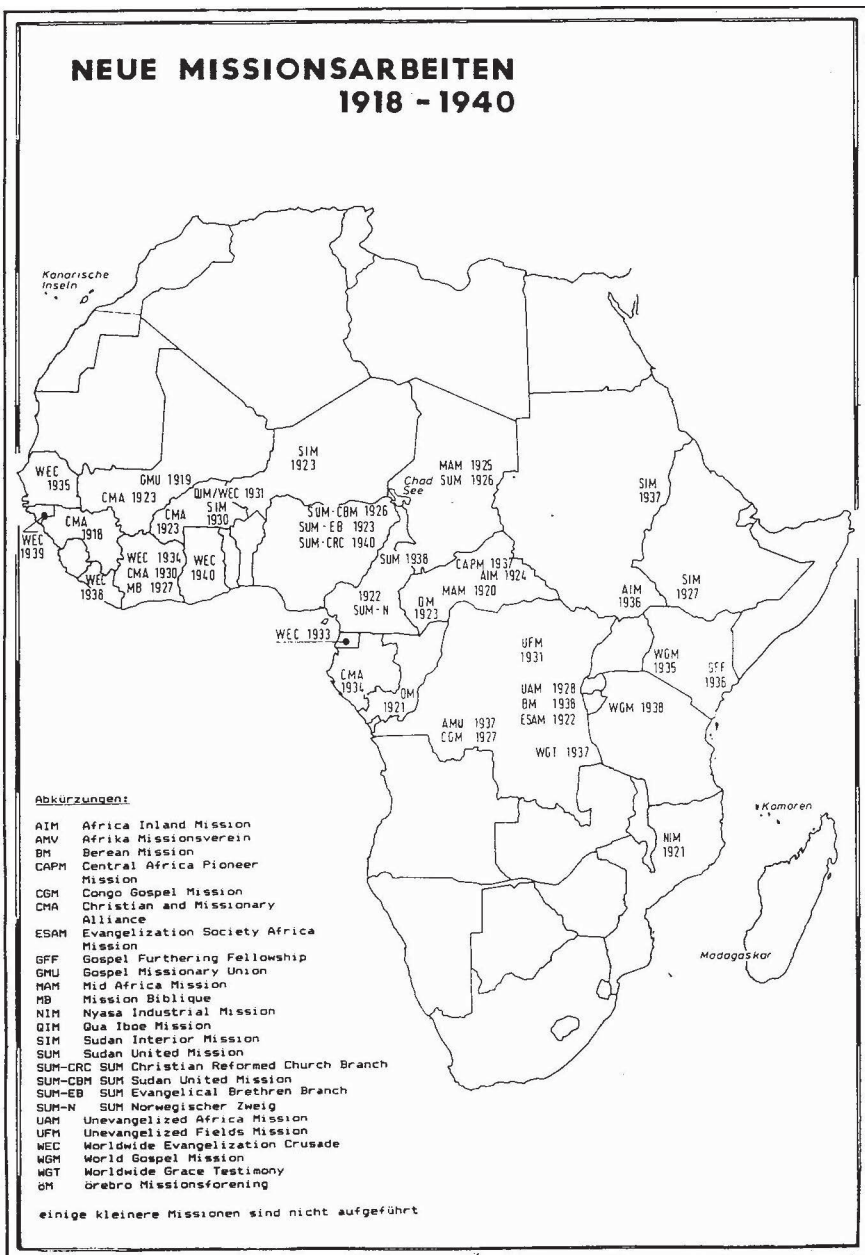
¹¹⁰ Indikator für diese Unterscheidung kann z.B. sein, dass das Einkommen der CMA in der Depression von 1928 bis 1933 nur um 35.2% fiel, in den zur Foreign Missions Conference in America gehörenden 79 main-line und evangelikalen Missionen jedoch um 45.1%. Handy, The American Religious Depression 10 stützt diese Sicht.

¹¹¹ Die Zahl der evangelischen Missionare sank von 1923 bis 1929 um 4,7% (Handy, The American Religious Depression 4).

¹¹² Handy, The American Religious Depression 6 weist darauf hin, dass Reinhold Niebuhr in seinem ersten Buch 1927 bemerkt habe, dass "a psychology of defeat, of which both fundamentalism and modernism are symptoms, has gripped the forces of religion" (Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life, New York 1927, 2).

¹¹³ In das Jahr 1925 fällt der sogenannte Affenprozess gegen John T. Scopes, der letztlich eine

NEUE MISSIONSARBEITEN 1918 - 1940



Karte Nr. 8

Jahren zwischen den beiden Weltkriegen gab es keine weitreichende geistliche Erneuerungsbewegung, die dem kirchlichen Leben beträchtliche neue Kräfte zugeführt hätte.¹¹⁴

Die Zeit zwischen 1918 und 1930 ist gekennzeichnet von einer langsamen Ausweitung der Arbeit der Glaubensmissionen in einige den anfänglichen Gebieten benachbarte Kolonien unter französischer Herrschaft. Zwischen 1930 und 1938 erfolgt in Zaire und in Mittel- und Nordnigeria die endgültige Aufteilung der Missionsgebiete für die zueinander in Comity stehenden Missionen (die klassischen Missionen und die Glaubensmissionen, in Zaire alle protestantischen Missionen). In die Zeit von 1930 bis 1940 fällt entgegen dem allgemeinen Trend eine engagierte Neubelebung des Konzepts der unerreichten Gebiete und im Zusammenhang damit der Inland-Idee durch den WEC. Bis zur Trennung des WEC in Unevangelized Fields Mission¹¹⁵ und WEC im Jahre 1931¹¹⁶ und bis zum Tode Studds im selben Jahr war Nordostzaire das einzige afrikanische Missionsgebiet des WEC gewesen. In der großen Krise des WEC (1931) gelangte Norman P. Grubb, C.T. Studds Schwiegersohn und Nachfolger, zu der Überzeugung, dass die Antwort auf diese Krise in einem neuen großräumigen Vorstoß in noch völlig unerreichte Gebiete liege. Für diesen Vorstoß wurden sieben Gebiete im westlichen Afrika ins Auge gefasst, in denen noch keine evangelische Mission tätig war.¹¹⁷ Der Anstoß zu diesen Plänen war von Stanley Bennington, einem Missionar der Qua Iboe Mission in Nigeria, ausgegangen. Die QIM war von Anfang an eine solide arbeitende, aber nur langsam vorstoßende

Niederlage des Fundamentalismus war, obwohl er vor Gericht mit dem Urteil endete, dass die Evolutionslehre an den staatlichen Schulen in Tennessee nicht unterrichtet werden dürfe (Louis Gasper, *The Fundamentalist Movement 1930-1956*, Grand Rapids²1981[1963], 14).

¹¹⁴ Die Hoffnungen vieler, dass die Depression, so wie es auch 1858/59 geschehen war, eine Erweckung hervorbringen würde, stellten sich als nicht berechtigt heraus.

¹¹⁵ Die UFM hat wenig Geschichtsschreibung. Leonard F. Harris, *Our Days in His Hands. A Short History of the Unevangelized Fields Mission* oJ. Zur Geschichte der UFM-AUS/NZ [Asia Pacific Christian Mission] siehe die sorgfältige Arbeit: John und Moyra Prince, *No Fading Vision. 50 Years of Adventure with God*, Melbourne 1981.

¹¹⁶ Zur Trennung siehe: 96-109; Harris, *Our Days in His Hands* 11-13; John und Moyra Prince, *No Fading Vision* 28-39. Die Archive sind noch nicht zugänglich.

¹¹⁷ Viele detaillierte Berichte in der Zeitschrift "Worldwide" 1934-1940.

Mission. Seit 1924 suchte sie nach einem neuen Arbeitsgebiet,¹¹⁸ und 1931 übernahm sie ein neues Gebiet in Nigeria (Igala).¹¹⁹ Aber Bennington war von der Notwendigkeit eines resoluten Vorstoßes in die noch völlig unerreichten Gebiete des Inneren Westafrikas überzeugt. Es gelang ihm, seine Mission dafür zu gewinnen, dass ihm diese Aufgabe übertragen wurde,¹²⁰ und nach einer Pkw-Reise von mehreren Tausend Kilometern wählte er als ersten Stützpunkt der Qua Iboe Mission im französischen Westafrika Bourum Bourum im heutigen Burkina Faso aus. Von der Qua Iboe Mission wurde jedoch in dieser Zeit der Depression nicht die nötige Initiative zur Ausweitung der Arbeit investiert, wie es Bennington vorgesehen hatte. So zeigte man sich erleichtert, als 1937 der WEC die Arbeit übernahm.¹²¹

Dass in der Zeit der wirtschaftlichen Depression dem WEC eine solche Expansion möglich war, liegt zum einen an der in den Grundsätzen des WEC festgelegten Opferbereitschaft, zum anderen und vor allem an der mitreißenden Persönlichkeit Norman P. Grubbs.¹²² In den späten 1930er Jahren begann in den USA eine religiöse Neubelebung.¹²³ Wegen des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges und den damit verbundenen

¹¹⁸ Die 1924 begonnene Arbeit im Imo River District wurde aufgrund eines Comity-Agreements bald wieder aufgegeben, die Übernahme einer neuen Arbeit in Kamerun erschien 1928 nach der Rückkehr der deutschen Missionare nicht als sinnvoll (Qua Iboe Mission Quarterly, 8/1930; W.L. Wheatley, *Sunrise in Nigeria. A Record of Missionary Service from 1920 to 1952*, Belfast 1977, 68-74).

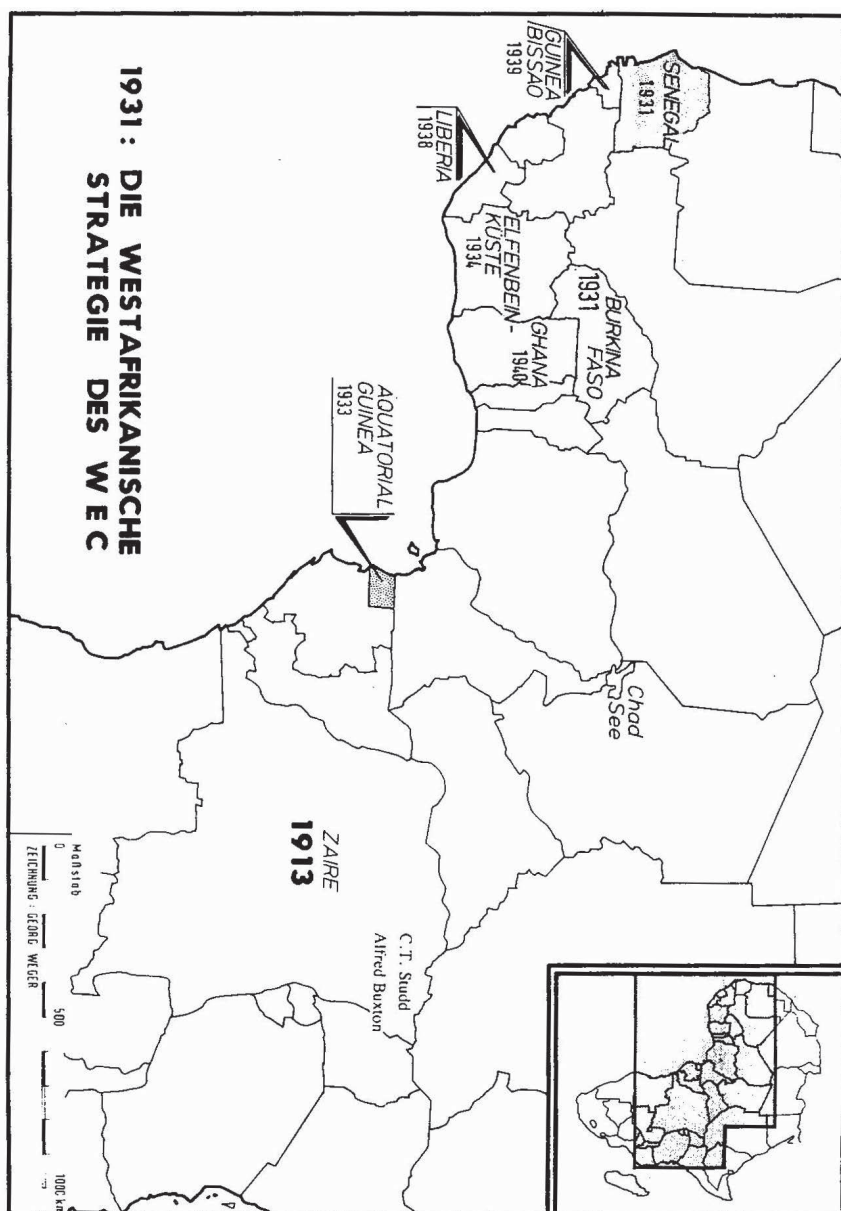
¹¹⁹ J.W. Westgarth, *The Qua Iboe Mission Makes History*, 1946 (unveröff.), 20ff. Wheatley, *Sunrise in Nigeria* 76-79. Vier Evangelisten aus dem Qua Iboe Gebiet arbeiteten in Igala mit (Qua Iboe Mission annual report 1933).

¹²⁰ Qua Iboe Mission Quarterly 8/1930, 185. Annual report 1931.

¹²¹ Trotz "viel Publicity und Gebet" meldeten sich keine weiteren Missionare für die Arbeit. Die "Station und die Bekehrten" wurden dem WEC übergeben, Bennington kehrte November 1938 nach Nigeria zurück (Qua Iboe Mission annual report 1938).

¹²² Seine Autobiographie (Norman P. Grubb, *Once Caught, No Escape. My Life Story*, Ft. Washington 1963) vermittelt einen guten Eindruck seiner Persönlichkeit. Norman P. Grubb, geboren 2.8.1895, seit 1919 Mitglied des WEC-GB, lebt heute [1988] in Ft. Washington, dem Zentrum des Christian Literature Crusade in den USA. Seine Frau war Pauline Studd.

¹²³ Damals noch unter der Bezeichnung "fundamentalist." Zur Wandlung des Begriffes S. 12.



Karte Nr. 9

Transportproblemen hatte sie wenig direkte Auswirkungen auf die Expansion der Glaubensmissionen. Durch den Kriegseintritt Amerikas verschärften sich die Probleme noch, so dass es am Kriegsende zwar viele Missionsbewerber gab, aber zu wenig Möglichkeiten, sie auszusenden.¹²⁴ Hinzu kam, dass am Ende des Zweiten Weltkrieges - anders als am Ende des Ersten Weltkrieges - in Amerika ein großes Interesse an der Weltmission aufbrach. Amerika wurde zum führenden protestantischen Missionsland. Diese Neubelebung des Missionsinteresses kam weitgehend Glaubensmissionen und konservativen denominationellen Missionen zugute. Die Folge war eine weitreichende Verschiebung des Schwergewichts von den „ökumenischen“ zu den „evangelikalen“ Missionen.

Das Werden der afrikanischen Kirchen

In der Missionstheologie der Gründer der frühen Glaubensmissionen spielte die zukünftige einheimische Kirche eine ausgesprochen geringe Rolle. Hauptursache dafür ist, dass es für Männer wie Guinness, Simpson oder Bingham, die ihre Missionstheologie entwarfen, bevor sie mit der Missionsarbeit konkret begannen, noch keine einheimische Kirche gab. Ihr Problem war die Evangelisation der unerreichten Gebiete. Ihr Denken galt nicht der Frage, wie die Kirche dort zu strukturieren sei, sondern wie überhaupt eine Mission in diesen unerreichten Gebieten begonnen werden könnte - und das bedeutete harte Arbeit und manchmal Kampf ums bloße Überleben.

Trotz dieses „evangelistischen Vorbehalts“ war die junge Kirche für die Gründer der Glaubensmissionen nicht völlig aus dem Blickfeld geraten: Es war für sie selbstverständlich, dass Menschen, die sich bekehrten, getauft und in christlichen Gemeinden vereint würden. Dass diesem Aspekt kein größerer Raum in ihrem Denken eingeräumt wurde, liegt auch an dem „eschatologischen Vorbehalt“, unter dem ihre Stellung zu der zu gründenden einheimischen Kirche stand: Da die Missionen ihre Aufgabe oft darin sahen, vor der in Kürze bevorstehenden Wiederkunft

¹²⁴ Um die Transportprobleme zu überwinden, kaufte die New Tribes Mission sogar einmal ein Schiff, die M.V. Tribesman, die sich aber doch bald als zu groß erwies (Kenneth J. Johnston, *The Story of New Tribes Mission*, Sanford 1985, 147-152).

Jesu (nur) einmal das Evangelium allen Menschen zu predigen,¹²⁵ hatte die Zukunft einer jungen Kirche in ihrem Denken keinen Vorrang. Man rechnete fest damit, dass sich einzelne bekehren würden. Diese würden die Missionare in Gemeinden sammeln, zur Evangelisation unter ihren Landsleuten einsetzen und wo nötig auch betreuen. Aber längst bevor eine „selbstständige einheimische Kirche“ entstehen könnte, würde Christus wiederkommen.

Damit musste die Frage nach der Ortsgemeinde beantwortet werden. Ihre Ordnung sollte „biblisch“ sein, ihre Strukturen so einfach wie möglich. An eine Strukturierung im Sinne einer selbständigen und die verschiedenen Ortsgemeinden übergreifenden Kirche unter afrikanischer Führung war nicht gedacht.¹²⁶ Deswegen konnte auch die in der klassischen Missionstheologie dieser Zeit viel diskutierte Frage der „Euthanasie der Mission“ in den Glaubensmissionen kaum mit einem Echo rechnen.

Das Nachdenken über die Selbständigkeit der jungen Kirchen erschwerte zusätzlich auch der „imperialistische Vorbehalt.“ Alle klassischen Missionen hatten in einer Zeit mit ihrer Arbeit in Afrika begonnen, als Missionare dort nur leben und arbeiten konnten, wenn ein friedliches Nebeneinander zwischen ihnen und den einheimischen Herrschern gewährleistet war. Zwar bestanden damals in Afrika auch schon Kolonien, aber sie waren eher Handelskolonien geringen geographischen Ausmaßes. Die Glaubensmissionen haben nur in ihren allerersten Ansätzen unter dieser Gegebenheit in Afrika gearbeitet, bis nach 1885 fast ganz Afrika unter europäische Kolonialherrschaft gelangte. Das dadurch entstandene Überlegenheitsgefühl griff in einem gewissen Grad auch auf die Missionen über, so dass ein Nachdenken über die Selbständigkeit der jungen Kirchen sich nicht gerade aufdrängte.

Die Missionare der frühen Glaubensmissionen hatten es nicht leicht, ihre Missionen in den unerreichten Gebieten zu etablieren. In der Regel dauerte es einige Jahre, bis die ersten Afrikaner ihre Botschaft an-

¹²⁵ Ausführlich dazu S. 359ff zum Thema Eschatologie.

¹²⁶ Hier liegen auch Einflüsse der Brüderbewegung vor, in deren *Theologie* es ja keine größere kirchliche Einheit gibt als die Ortsgemeinde.

nahmen und getauft werden konnten. Auch danach schritt die Gemeindebildung nur langsam fort. Eine übergeordnete Struktur der Kirche schien nicht nötig, da die Mission diese Struktur selber bot. In den 1930er Jahren wurde in den Glaubensmissionen zum ersten Mal umfassender versucht, eine systematische Antwort auf die Frage der Selbständigkeit der jungen Kirchen zu geben. Die Antwort wurde von den klassischen Missionen übernommen. Sie kam jedoch nicht aus der Hauptlinie des Denkens in diesen Missionen, sondern aus einer diesem Denken kritisch gegenüberstehenden Linie, dem Denken Roland Aliens. Seine strenge Trennung zwischen Mission und Kirche war für die aus den Glaubensmissionen entstehenden jungen Kirchen in der Regel nicht förderlich.¹²⁷ Das theologische Nachdenken über die Selbständigkeit der jungen Kirchen wurde auch erschwert durch die schwache Ekklesiologie der Glaubensmissionen. Sie mussten sich selbst erst einmal darüber klar werden, ob sie eine Kirche im traditionellen Sinne gründen wollten. Selbst da, wo sie diese Frage bejahten, bedurfte es zunächst einer theologischen Klärung der Strukturen. In der Regel ist das systematisch nicht geschehen. Die Ekklesiologie der Missionen hat sich eher aus pragmatischen Entscheidungen entwickelt als aus bewusstem theologischen Nachdenken.

Die Folge war, dass die nach 1950 ganz Afrika erfassende Welle hin zur Selbständigkeit die Glaubensmissionen theologisch eher unvorbereitet traf. Insgesamt haben sie sich gegen den Prozess nicht gewehrt. Wie alle anderen Kirchen wurden auch ihre Kirchen vor oder nach der politischen Unabhängigkeit selbständig. In vielen Fällen verlief dieser Prozess ohne außergewöhnliche Spannungen. In einzelnen Fällen, wie bei der AIM in Kenya, kam es auch zu heftigen Reibungen, die fast zu einer Trennung der Kirche von der Mission führten.¹²⁸

Insgesamt hat sich aber der Prozess hin zur organisatorischen Selbständigkeit der einheimischen Kirchen nicht wesentlich von dem vergleichbaren Prozess in den aus den klassischen Missionen

¹²⁷ Ausführlich dazu S. 332-339.

¹²⁸ John Gmtion, *The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971*, PhD New York University 1973, Ann Arbor [UMI] 1974, 306ff.

entstandenen Kirchen unterschieden. Er verlief oft nur zögernder,¹²⁹ und häufig waren auch die Führer der aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen schlechter ausgebildet.¹³⁰ Heute ist in den meisten Ländern die volle organisatorische Integration der Mission in die Kirche die Norm, so z.B. in Kenya, Zaire und Nigeria, den Ländern also, in denen die Glaubensmissionen mit am stärksten vertreten sind. Das gleiche gilt aber auch für Länder wie Guinea-Bissau, Angola oder Kongo. Stellvertretend für diesen Prozess steht ein Beispiel aus Angola¹³¹ (siehe die folgende Grafik).

Für die einheimischen Kirchen stellt sich heute nicht mehr die Frage, wie sie auf die Missionare verzichten, sondern wie sie genügend Missionare bekommen können. Auch missionstheologisch erscheint die Frage nach dem Verhältnis Kirche - Mission nicht mehr als vordringlich. Die wichtigste Frage für die Kirche in Afrika (südlich der Sahara) ist heute, wie sie mit ihrem ungeheuren zahlenmäßigen Wachstum fertig werden kann. Zählten die Christen der AIM in den 1950er Jahren noch wenige Tausend, so zählen sich heute vermutlich über eine Million Kenianer irgendwie zu der aus der AIM hervorgegangenen Africa Inland Church.¹³² Diese Zahl zeigt für die Missionen das derzeitige Hauptproblem an: Wie können sie den Erfolg ihrer Arbeit theologisch und praktisch verarbeiten, denn es ist ja nicht eingetroffen, was sie erwarteten. Ihr Erfolg war viel größer, als man erhofft hatte. Aber er war auch anders.

¹²⁹ Ursachen waren unter anderem das oft geringere Alter der Mission und die höhere Zahl von Missionaren auf Lebenszeit.

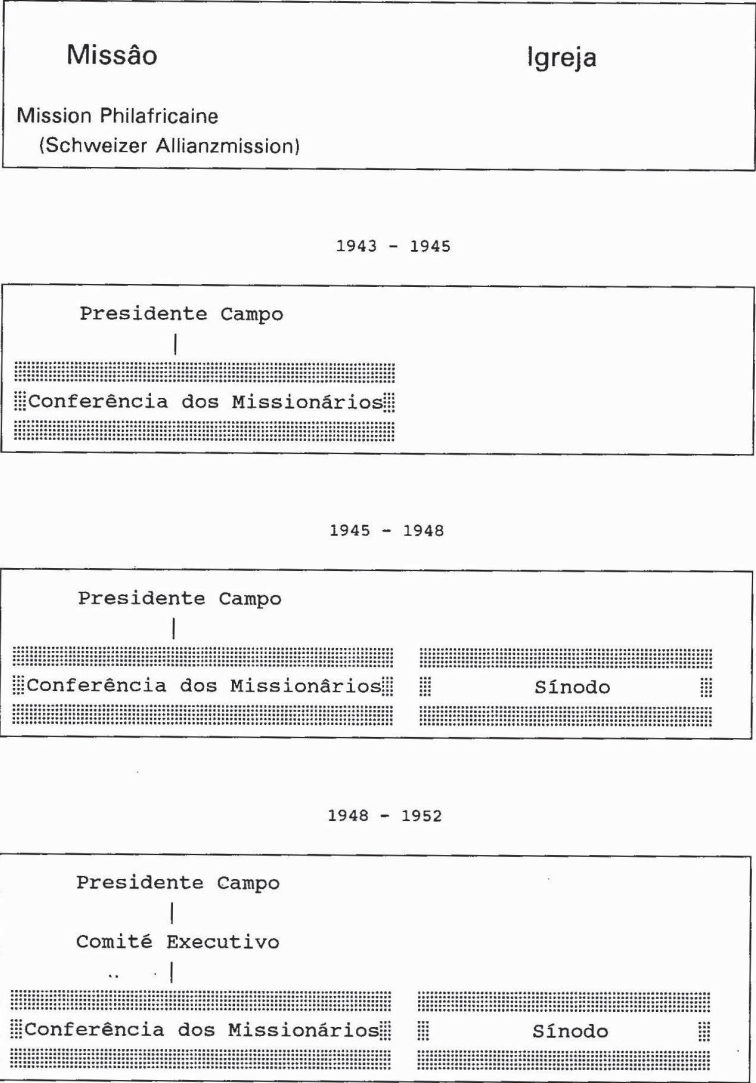
¹³⁰ Ursache dafür war das schlechtere Schulwesen vieler Glaubensmissionen. Zur Entwicklung der Schulpolitik der Glaubensmissionen siehe S. 442.

¹³¹ Nach einer Grafik von Peter Mayer, Leiter der Bibelschule Beatenberg.

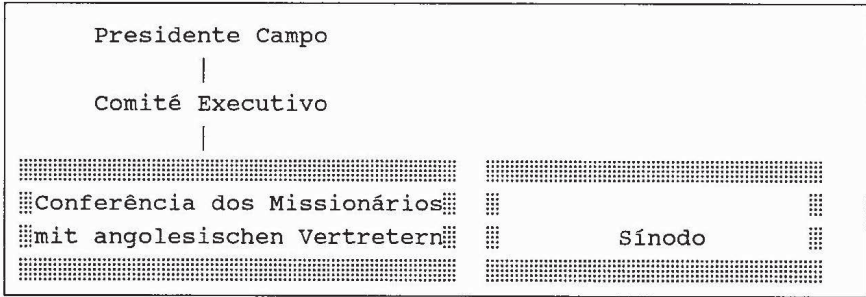
¹³² WCE gibt für 1970 300000 Mitglieder an, für 1978 630000 (437). Seitdem hat die AIC ein weiteres schnelles Wachstum erlebt. Statistiken werden nicht mehr geführt. Auf Anfrage wurden Schätzungen zwischen 1 Mio und 1,5 Mio gegeben.

Von der Mission zur selbständigen Kirche

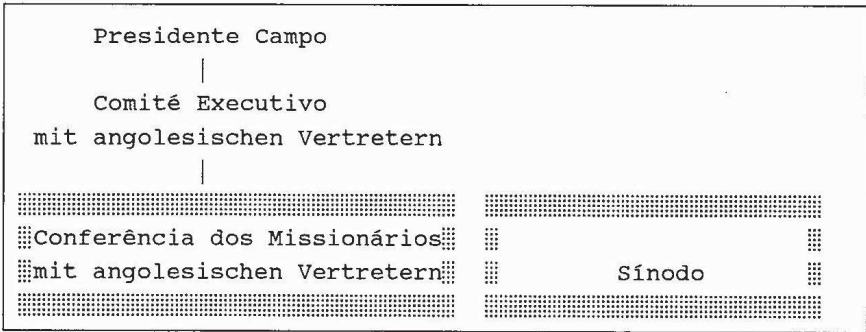
Das Beispiel der Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola



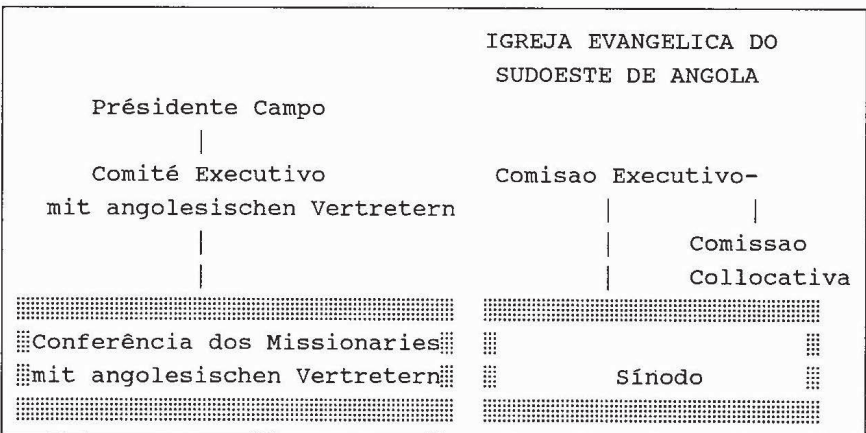
1953 - 1960



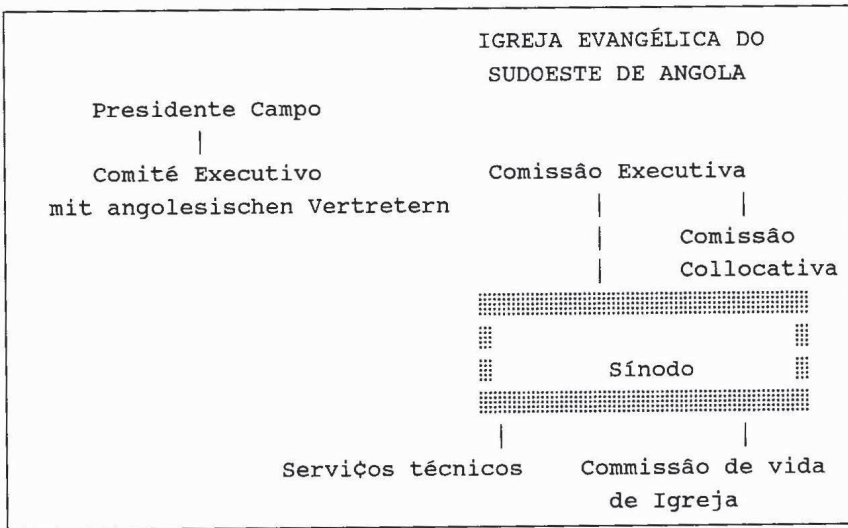
1960 - 1964



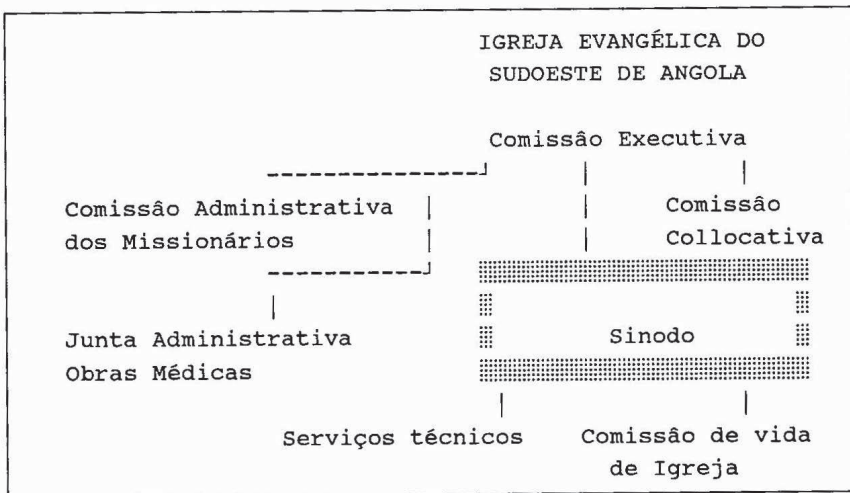
1964 - 1966



1966 - 1975



1975



Graphik Nr. 10

Die auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen in Afrika

	Be- ginn	Typ	Gemei- nden	Mitglieder	Voll- Ge- samt-
Ägypten					
Pentel Missionary Society	1895	PHol	92	4250	15250
World Wide Mission	1960	PInd		2600	4000
Egypt General Mission ¹					
Unevangelized Fields Mission	1964				
World Gospel Mission	1949				
Algerien					
North Africa Mission	1888	Pint	5	200	300
Mission Rolland	1908	Pint	2	30	200
Emmanuel Mission					
Sahara Desert Mission	1953	Pint	1	20	50
Mission Biblique de Ghardaia	1956	Pind	1	20	50
Angola					
[Bishop Taylor's Mission]	1885	[PMet]	107	47989	70000
Mission Philafricaine	1897	PBap	348	8730	45000

¹ Zuerst Egypt Mission Band, später Middle East General Mission.

Angola Evangelical Mission	1887	Igreja Evangélica de Angola ²	PBap	?	1000	2000
Angola Evangelical Mission	1925	Igreja Evangélica do Norte de Angola	PBap	2	500	1000
Africa Evangelical Fellowship	1914	Igreja do Sul de Angola	Pint	150	3000	10000
Äquatorial Guinea	1933	[Iglesia Evangélica en la Guinea Equatorial] (Iglesia Evangélica Cruzada)	PRef	30	1300	4000
Worldwide Evangelization Crusade						
Äthopien						
Sudan Interior Mission	1927	World of Life Evangelical Church	PBap	2051	181463	500000
Read Sea Mission Team	1951					
World Wide Mission	1966					
Benin						
Sudan Interior Mission	1946	Association des Églises Évangéliques du B.	Pint	59	782	3335
Botswana						
Helgelseförbundet	c1960	Holiness Union Church of Botswana ³	PHol		300	500
British Indian Ocean Territory						
Burkina Faso						
Christian Missionary Alliance	1923	Église Chrétienne Évangélique en B.F.	PHol	106	2696	5563
Sudan Interior Mission	1930	Association des Églises Évangéliques en B.F.	Pint	34	550	3500
Qua Iboe Mission	1931	-1938 s. WEC Église Protestante Évangélique				
Worldwide Evangelization Crusade						

² Ab 1957 Canadian Baptist Overseas Mission Board (CBOMB).

³ Begonnen von Zulu Einwanderern.

World Wide Mission	1965	Église Protestante Évangélique	Plnt	20	600	2000
Burundi						
Neukirchener Mission	1911	-1916				
[Danish Baptist Mission]	1928	[Union des Église Baptistes de Burundi]	[PBap]	77	3307	6000
World Gospel Mission	1938	Église Évangélique Mondiale	PHol	73	1000	2000
Djibouti						
Elfenbeinküste						
Mission Biblique ⁴	1927	Union des Églises Évangéliques du Sud Oust	PBap	192	2772	15000
Christian and Missionary Alliance	1930	Église Protestante Évangélique du Centre	PHol	392	9326	20583
Worldwide Evangelization Crusade	1934	Église Protestante du Centre	Plnt	51	685	5000
World Wide Mission	1967					
Sudan Interior Mission	1968	[mit ECWA]				
Gabun						
Christian and Missionary Alliance	1934	Église Évangélique du Sud Gabun	PHol	188	6854	15000
Gambia						
Worldwide Evangelization Crusade	1966	Gambian Evangelical Fellowship	Plnt	3	50	200
Ghana						
Worldwide Evangelization Crusade	1940	Worldwide Evangelization Crusade	Plnt	56	850	2600
Mid Africa Mission	1946	Baptist Mid Mission	PBap	15	188	238
Evangelical Missionary Society		Fellowship of Good News Churches	Plnt		100	300

⁴ Auch Unevangelized Fields Mission.

World Wide Mission	1956	World Wide Missions of Ghana	PInd	2	65000	90000
Guinea						
Christian and Missionary Alliance	1918	Église Évangélique Protestante ⁵	PHol	203	1473	3000
Guinea-Bissau						
Worldwide Evangelization Crusade	1939	Igreja Evangélica da Guiné	PInt	24	1252	2500
Kamerun						
Sudan United Mission (N)	1915	Église Évangélique Luthérienne du Cameroun	PLut	823	13368	63398
Sudan United Mission (CH)	1938	Union des Église Évangéliques au Nord-C.	Pint	65	8000	12000
World Wide Mission	1961	World Wide Missions of Cameroun	Pind		1200	2000
Kapverde						
Kenya						
Africa Inland Mission	1895	Africa Inland Church ⁶	Pint	1700	150000	300000
	1945	African Brotherhood Church ⁷	lind	342	30869	64030
	1947	African Christian Churches and Schools	IBap	33	8000	30500
		1954 Voice of Salvation and Healing Church	Ipent	50	6000	12000
		1961 African Church	IBap	19	15000	30000
Neukirchener Mission	1887	Africa Inland Church (s.o.)				
World Gospel Mission	1935	Africa Gospel Church	PHol	250	6500	15000

⁵ 1976: /2300/12700.

⁶ 1978: 630000

⁷ 1977: 78622

Gospel Missionary Society	1964	Africa Gospel Unity Church	IHol	19	1000	1500
	c1940	Bible Fellowship Church	PBap	1	210	500
	1936	Gospel Furthering Bible Church	PBap		3000	10000
	c1943	Gospel Tabernacle Church	IBap	15	2650	8000
The Evangelical Alliance Mission World Wide Mission		1958 Good News Church of Africa	IBap	120	11050	30000
	1961					
Komoren						
Africa Inland Mission	1975	[Église de Jésus-Christ aux Congo]	PInt	1	20	40
Kongo						
Svenska Missionsförbundet	1909	Église Évangélique du Congo	PCon	90	68800	120000
Örebro Mission	1921	Église Baptiste du Congo Populaire	PPe2	61	2197	4000
United World Mission	1946	Église Évangélique de la Likouala	PInt	9	1000	3000
Lesotho						
Liberia						
Worldwide Evangelization Crusade	1938	United Liberia Inland Church	Pint	35	3000	5000
Sudan Interior Mission	1951	ELWA Chapels	Pint	9	120	590
Sudan Interior Mission	1984	Montserrado Evangelical Fellowship	Pint	1		
		c1968 Evangelical Church of Christ	lind	20	400	800
Lybien						
North Africa Mission	1889					

Madagaskar

Malawi

Zambesi Industrial Mission	1892	Zambesi Evangelical Church 1932 Congregation of the Lamb c1953 African Church	Pind lind	258 3	10000 300	30000 500
Nyasa Industrial Mission ⁸	1893	Evangelical Church of Malawi 1946 African Nyasa Mission	Pint	126	5000	15000
Providence Industrial Mission	1898	African Baptist Assembly Malawi 1920 Achewa Church	IBap lind	419	10000 1000	25258 2500
Africa Evangelical Fellowship	1900	Africa Evangelical Church of Malawi	PInt	63	2000	5000

Mali

Gospel Missionary Union	1919	Église Évangélique Protestante au Mali	PHol	70	3000	5000
Christian and Missionary Alliance	1923	Église Chrétienne du Mali	PHol	277	7477	14074
United World Mission	1953	Église Protestante de Kayes	PHol	8	350	1000

Mauretanien

Mauritius

Africa Evangelical Fellowship Indian Ocean Union Mission	1969	Mauritius Mission				
---	------	-------------------	--	--	--	--

Mayotte

⁸ Jetzt Africa Evangelical Fellowship

Marokko					
North Africa Mission	1884		Pint	6	70
Gospel Missionary Union	1894		PHol	5	30
Southern Morocco Mission					50
Central Morocco Mission					
Emmanuel Mission					
Berean Mission	1966				
Morocco Evangelistic Mission ⁹					
Light of Africa Mission					
Mosambik					
Nyasa Industrial Mission					
[CSM]/NIM/ZIM/AEF	1921	Igreja Evangélica Baptiste de Moçambique	PInt	60	30000
Namibia					
Niger					
Sudan Interior Mission	1923	Église Évangéliques du Niger	PInt	90	1000
Nigeria					
Qua Iboe Mission	1887	Qua Iboe Church	Pint	800	45000
Sudan Interior Mission	1893	Evangelical Churches of West Africa	Pint	1330	60000
Sudan United Mission (GB)	1904	Church of Christ in Nigeria: Plateau+Bauchi	Pint	1003	22104
Sudan United Mission (CRC)	1906	Church of Christ in Nigeria: Benue	Pref	232	9259
Sudan United Mission (RSA)	1911	Church of Christ in Nigeria: Mada Hills	Pint	310	6135
					40000

⁹ Später Fellowship of Independent Missions

Sudan United Mission (DRC/CRC)	1911	Church of Christ among the Tiv	Pref	1368	17436	500000
Sudan United Mission (CBM)	1923	Church of Christ in Nigeria: Gabas	PDun	302	18955	70000
Sudan United Mission (EB/UM)	1923	Church of Christ in Nigeria: Muri	PMet	220	7839	60000
Sudan United Mission (DK)	1913	Lutheran Church of Christ in Nigeria	PLut	879	18484	700000
Missionary Church	1940	United Church of Christ in Nigeria	Pint	10	341	6000
World Wide Mission	1901	United Missionary Church of Africa	PHol	191	7000	15000
New Testament Missionary Union	1957	World Wide Missions of Nigeria	Pind		20000	30000
Réunion						
Africa Evangelical Fellowship	1970	Église Évangélique de la Réunion				
Rwanda						
Africa Inland Mission	1971	Église Évangélique Calvaire d'Afrique	Ipe2	22	20	400
Sahara						
St. Helena						
Sao Tomé und Príncipe						
	1935	Igreja Evangélica	lint	3	1000	2000
Senegal						
Worldwide Evangelization Crusade	1935	Mission Évangélique	Pint	6	50	200
United World Mission	1955	Mission Mondiale Unie	Pint	2	20	250
New Tribes Mission	1955					
World Wide Mission	1965					
Calvary Ministries (CAPRO)						

Seychellen

Sierra Leone

Christian Missionary Alliance¹⁰

World Wide Mission

Christians in Action

Sierra Leone Missionary Church

1965

PHol

35

320

1350

Somalia

Sudan Interior Mission

1954

Pint

4

75

250

Spanisch Nordafrika

Südafrika

The Evangelical Alliance Mission

Hephzibah Faith Mission

Africa Evangelical Fellowship

Helgelsförbundet

East Africa Free Mission

Svenska Alliansmissionen

Mahon Mission

Africa Evangelistic Mission

Dorothea Mission

Bantu Evangelical Church

1889

Pint

309

9581

17000

Indian Christian Fellowship

1890

Pint

22

727

1590

Swedish Holiness Union Mission

1890

PHol

245

6022

19089

Swedish Alliance Mission

1901

16000

19000

Sudan

Sudan United Mission (AUS/NZ)

1907

Pind

96

12018

53000

Sudanese Church of Christ

¹⁰ 1945 Missionary Church

Africa Inland Mission	1936	African Inland Church	PInt	5	250	1000
Sudan Interior Mission	1937	Church in the East Central Sudan	PInt	14	1150	1500
Swaziland						
Africa Evangelical Fellowship	1891	Africa Evangelical Church	PInt	25	5000	7000
Svenska Alliansmissionen	1915	Alliance Church of Sweden	PInd	55	1200	3000
		1950 Bantu Swedish Free Church	lind	8	2500	4000
Tanzania						
Africa Inland Mission	1908	Africa Inland Church	PInt	461	50000	80000
Neukirchener Mission	1960	African Brotherhood Church	lind	4	200	340
Togo						
Tunesien						
North Africa Mission	1881	Mission d'Afrique du Nord	PInt	2	50	100
Tschad						
Mid Africa Mission	1925	Église Baptiste du Tschad	PBap	150	20000	30000
		Église Dissidente du Tschad	Ipen		500	1000
Sudan United Mission ¹¹	1926	Église Évangélique au Tschad	PInt	372	20000	100000
Uganda						
Africa Inland Mission	1918	Church of Uganda, Madi+West Nile Diocese	ALow	420	12500	30000

¹¹ Auch TEAM, EMEK, WEC

World Wide Mission	1962	World Wide Mission of Uganda	Pind	150	300
Zaire					
Christian and Missionary Alliance	1884	Communauté Évangélique de L'Alliance au Z	PHol	856	23343
Svenska Missionsförbundet	1884	Communauté Évangélique du Zaire	PCon	192	30064
Congo Balolo Mission = RBMU	1889	Communauté Association des Églises			75000
		Évangéliques de la Lulonga (CADELU)	Pint	468	33450
Congo Inland Mission	1912	Communauté Mennonite au Zaire	PMen	290	38200
	1960	Communauté Ev Mennonite du Sud-Kasai	PMen	40	3200
Worldwide Evangelization Crusade	1913	Communauté Ev du Christ au Coeur d'Afrique	Pint	550	110000
Evangelization Society ESAM	1922	Communauté Libre de Maniema-Kivu	PPen	85	10065
Emmanuel Mission	1923	Communauté Assemblée des Frères au Zaire	PCBr	94	6840
Unevangelized Africa Mission	1928	Communauté des Églises Baptistes du Kivu	PBap		12000
	1959	Communauté Baptiste au Kivu	PBap	592	32753
Unevangelized Fields Mission	1931	Communauté Episcopale Ev du Haut-Zaire	Pint	370	21600
Mid Africa Mission	1949	Commun. Babt Auton. entre Wamba-Bakali	IBap	15	1940
Livingstone Inland Mission	1878	Communauté Baptiste du Zaire-Quest	PBap	700	100000
Unevangelized Tribes Mission	1961	Communauté Baptiste du Sud-Kwango	PBap	15	833
	1952	Communauté Évangélique du Kwango	Pind	206	6700
	1953	Commun. Union des Église Bapt. Du Kwilu	IBap	35	2383
Cooperation Évangélique Mondiale	1965	Commun. Cooperation Évangélique au Zaire	Ipen	10	2663
Congo Gospel Mission BMM	1927	Communauté Évangélique Zairoise	PBap	72	4537
	1932	Commun. des Églises Bapt Independantes	PBap	226	10592
Worldwide Grace Testimony	1939	Communauté des Églises de Grace au Zaire	Pint	152	5538
Afrika MV, Peniel Mission ua	1942	Commun. Des Egl Frères Mennonites au Z	PMen	140	10180
Africa Inland Mission	1912	Commun. Evangél. Au Centre de l'Afrique	Pint	1140	63047
					300000

Berean Mission	1938	Communauté Évangélique Beréenne au Zaïre	Plnt	80	20000	60000
Zambia						
Africa Evangelical Fellowship	1910	Evangelical Church in Zambia	Plnt	340	7000	20000
Zimbabwe						
Svenska Alliansmissionen		Alliance Church in Zimbabwe	Pind	6	200	500
The Evangelical Alliance Mission	1942	Evangelical Church in Zimbabwe	Plnt	95	2500	6000
Zentralafrikanische Republik						
Mid Africa Mission	1920	Églises Baptistes de la RCA	PBap	375	60000	150000
Africa Inland Mission	1924	Église Évangélique Centrafricaine	Plnt	100	1000	5000
Central Africa Pioneer Mission	1937	Mission Évangélique (Américaine)	Plnt		3000	5000
Örebro Mission	1923	Union des Églises Baptistes	PPe2	29	26595	5000

Kapitel 4

Das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen

Die Glaubensmissionen haben zu Fragen der Kirche wenig Stellung genommen, weil für sie die Evangelisation Priorität hatte. Trotzdem haben sie einen wesentlichen praktischen Beitrag zur Ekklesiologie geleistet, denn die Glaubensmissionen sind eine Bewegung, die stellvertretend für alle evangelischen Kirchen (und zugleich diese herausfordernd) sich, ohne unbedingt die Terminologie zu benutzen, in ihrer Arbeit bemüht hat, die vier grundlegenden Attribute der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) zu verwirklichen. Diese Verwirklichung geschah in Zusammenarbeit mit und in Abgrenzung gegenüber andersgearteten Missionen, so dass im Ergebnis von einem eigenständigen Beitrag der Glaubensmissionen zum evangelischen Kirchenverständnis gesprochen werden muss. Nicht von dogmatischen Aussagen, sondern von dieser versuchten Verwirklichung der vier klassischen Attribute der Kirche her wird das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen entfaltet und in Praxis und Theorie beschrieben. Dabei wird besondere Aufmerksamkeit auf die Darstellung der Veränderungen gelegt, die im Zuge der Weitergabe der Grundgedanken der Glaubensmissionen an die afrikanischen Kirchen eingetreten sind. Das gilt auch für das nach der Darstellung der vier klassischen Attribute der Kirche zu entfaltende Verständnis der reformatorischen *notae ecclesiae*: Wort, Sakrament und Amt.

Spätestens seit dem Nicaeno-Konstantinopolitanum (381) gehört der Glaube an die Einheit der Kirche zum Bekenntnisstand der Christenheit. Mindestens ebenso alt ist aber auch die Vielfalt der christlichen Kirchen.¹ Im Laufe der Kirchengeschichte sind die verschiedensten Versu-

¹Eine im Bereich der Glaubensmissionen verbreitete Darstellung der Kirchengeschichte, die stark die Gruppen außerhalb der großen Kirchen betont, ist: Edmund Broadbent, *The Pilgrim Church*, London 1931. Broadbent nimmt damit die Tradition der "Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699/1700) Gottfried Arnolds auf. Zur Rezeption Arnolds in den Glaubensmissionen ist bisher nur zu nennen: Klaus Wetzel [WEC], *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660-1760*, Gießen/Basel 1983 [D theol Mainz 1982], 175-209.

che gemacht worden, der von allen Christen geglaubten Einheit der Kirche auch sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Parallel zu diesen Versuchen kam es zu einem Anwachsen der Zahl der Denominationen, ganz besonders ab 1700 im evangelischen Raum. Die Glaubensmissionen haben sich bemüht, sowohl diese Vielfalt der Denominationen zu bejahen als auch der geglaubten Einheit konkret Gestalt zu geben.

Wie wichtig der Aspekt der Einheit für die Glaubensmissionen ist, zeigt sich darin, dass ihre offizielle Selbstbezeichnung in Nordamerika „interdenominationelle Missionen“ lautet.² Als Hudson Taylor die Eigenarten der China Inland Mission beschrieb, setzte er schon 1891 ihre Interdenominationalität an die erste Stelle.³ Auch Moira McKay gibt in ihrer Definition des Begriffs der Glaubensmission dem interdenominationellen Charakter vor dem „Glaubensprinzip“ der Finanzierung („non-solicitation of funds“) den Vorrang.⁴

Die Interdenominationalität der Glaubensmissionen

Wichtig für das richtige Verständnis des Begriffes „interdenominationell“ ist zunächst die Tatsache, dass damit nie die Zusammenarbeit verschiedener Kirchen (Denominationen) gemeint ist,⁵ sondern immer die Zusammenarbeit einzelner Christen *aus* verschiedenen Kirchen.⁶ Dabei ist es unwesentlich, wie die Kirche eines bestimmten Missionars zu

² Interdenominational Foreign Mission Association (IFMA). Die beste Quelle ist die vom derzeitigen Leiter der IFMA verfasste Dissertation: Edwin L. Frizen, *An Historical Study of the Interdenominational Foreign Mission Association in Relation to Evangelical Unity and Cooperation*, DMiss Trinity/Deerfield 1981.

³ Edwin M. Bliss (Hg.), *The Encyclopedia of Missions*, New York 1891, 2:1,275.

⁴ Moira McKay, *Faith and Facts* 6.

⁵ Latourette, *Ausbreitung des Christentums* 254 sagt fälschlicherweise, dass die SAGM von verschiedenen Kirchen unterstützt würde.

⁶ Die Formulierungen, die dafür benutzt werden, variieren, z.B.: "a union effort of Christians of all Denominations" (*The Missionary Witness* März 1914); Oder: "The Basis of the Congo Balolo Mission is interdenominational, simply Christian and thoroughly evangelical. Members of any of the evangelical churches are welcomed as workers in it" (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 483).

seiner Mitarbeit in einer der Glaubensmissionen steht.⁷ Wesentlich ist, dass der jeweilige Missionar individuell eine positive Beziehung zu der Kirche hat, deren Mitglied er ist.⁸ Das schließt für den einzelnen Missionar einen Wechsel der Kirchenzugehörigkeit nicht grundsätzlich aus. Ein solcher Wechsel geschieht dann als ein persönlicher Vorgang,⁹ den die Mission weder fordert noch fördert.¹⁰ Die Glaubensmissionen verstehen sich als eine Bewegung, die die existierenden Kirchen bejaht,¹¹ aber von jeder verfassten Kirchenleitung unabhängig ist und damit die verfassten Kirchen auch herausfordert. Diese Unabhängigkeit hat ihre materielle Grundlage in der Tatsache, dass die Glaubensmissionen sich selbst finanzieren.¹²

⁷ Besonders von den größeren Kirchen wie Presbyterianern und Methodisten wurde es oft nicht gern gesehen, wenn sich Mitglieder ihrer Kirchen einer anderen Mission als der ihrer eigenen Denomination anschlossen.

⁸ Diese subjektiv positive Haltung zur eigenen Kirche wurde und wird in den Glaubensmissionen immer wieder betont. Eine klare Formulierung dieser Aussage bietet der 1973/74 Catalogue des Prairie Bible Institutes (11), der für die kanadischen Glaubensmissionen bedeutsamsten Bibelschule: "The School is denominationally unrelated, yet it is definitely not anti-denominational... [The students] prefer the whole undivided body to any one division thereof, while yet remaining warm-hearted members of their particular denomination."

⁹ Gary R. Corwin, *Evangelical Separatism and the Growth of Independent Mission Boards 1920-1945. Some preliminary observations from the history of the Sudan Interior Mission*, Preliminary Paper 1986, 9f gibt das Ergebnis einer Umfrage unter pensionierten SIM Missionaren wieder und zeigt, dass 16 pensionierte Missionare im Zeitraum zwischen dem Beginn ihrer Mitarbeit in der SIM und dem Zeitpunkt der Umfrage die "historic churches" verließen und sich unabhängigen oder baptistischen Gemeinden anschlossen. Die Gesamtzahl der Antworten auf die Umfrage betrug 121. Nicht untersucht wurde allerdings die wesentliche Frage, ob der Wechsel der Kirchenmitgliedschaft vor oder nach der Pensionierung stattgefunden hat. Die Ergebnisse können als repräsentativ für die Situation in den USA angesehen werden, in Europa ist von einer geringeren Zahl von Übertritten in andere Kirchen auszugehen.

¹⁰ Einer der seltenen Fälle, wo ein Wechsel der kirchlichen Mitgliedschaft von der Mission zumindest begrüßt wurde, ist der Übertritt von J.L. Maxwell aus der Presbyterianischen Kirche zu den Anglikanern, siehe S. 506.

¹¹ Norman P. Grubb - Alfred Ruscoe 22.11.1940: "...that we boldly stand with all denominations as a unifying force and up-to-date attempt to complete the task of world-wide evangelization."

¹² Es gibt keine umfassende Darstellung der Finanzierung der Glaubensmissionen. Historisches Material zu dieser Frage enthält: Moira J. McKay, *Faith and Facts*. Besonders auf

Der Gedanke, bei der Missionsarbeit die denominationellen Unterschiede nicht auf das Missionsfeld zu exportieren, ist so alt wie die moderne Missionsbewegung. Schon für Carey (1761-1834) waren interdenominationelle Missionen das Ideal. Er hielt es aber aus pragmatischen Gründen für besser, wenn die Denominationen in gegenseitiger Achtung getrennt arbeiteten.¹³ Was Carey nur für ideal hielt, suchte drei Jahre später die Missionary Society¹⁴ zu verwirklichen. Ihr Ziel war es nicht, „den Heiden Presbyterianismus, Independentismus, Episkopalismus oder irgendeine andere Form der Kirchenleitung - Fragen, über die ernsthafte Menschen geteilter Meinung sein können - zu bringen, sondern das herrliche Evangelium Gottes, dessen Name gesegnet sei.“¹⁵

Die von der (London) Missionary Society ins Auge gefassten Kirchen unterschieden sich zwar durch die Form ihrer Leitung, stimmten aber in der Berechtigung der Kindertaufe überein.¹⁶ Dasselbe gilt für die frühen „interkonfessionellen“ Missionen auf dem europäischen Festland: Die

Fragebogen beruht: Elieen Sauer, *The Dynamics Affecting Faith Mission Finance*, MA Columbia Bible College 1969.

¹³ "I wish with all my heart, that every one who loves our Lord Jesus Christ in sincerety, would in some way or other engage in it. But in the present divided state of Christendom, it would be more likely for good to be done by each denomination engaging separately in the work, than if they were to embark in it conjointly" (William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens. In which the religious state of the different nations of the world, the success of former undertakings and the practicability of further undertakings, are considered*, Leicester 1792). Eine deutsche Übersetzung soll 1992 erscheinen.

¹⁴ Später London Missionary Society (LMS), heute Council for World Mission.

¹⁵ "As the union of God's People of various Denominations, in carrying on this great Work, is a most desirable Object, so, to prevent, if possible, any cause of future dissention, it is declared to be a fundamental principle of the Missionary Society, that our design is not to send Presbyterianism, Independency, Episcopacy, or any other form of Church Order or Government (about which there may be differences of opinion among serious Persons), but the Glorious Gospel of the blessed God to the Heathen: and that it shall be left (as it ever ought to be left) to the minds of the Persons whom God may call into the fellowship of His Son from among them to assume.

¹⁶ Vgl. dazu W.H. Willis - Lovett 12.2.1895 in: Lovett, *The History of the London Missionary Society* 1,802.

Missionare von Basel, Barmen, Bremen, Paris¹⁷ oder in Nordamerika der American Board¹⁸ kamen zwar aus verschiedenen Landeskirchen reformierten, lutherischen oder unierten Charakters¹⁹, aber eben doch aus Kirchen, die an der Kindertaufe festhielten.²⁰ Für die Glaubensmissionen, die zwei Generationen später als die klassischen Missionen entstanden, ist der Begriff „interdenominationell“ umfassender, weil er Kirchen mit sehr unterschiedlichem Taufverständnis umfasst. Für die Glaubensmissionen bedeutet also interdenominationell nicht nur die Zusammenarbeit von Christen aus Kirchen mit unterschiedlicher Kirchenordnung, sondern auch aus Kirchen mit unter Umständen sich *widersprechender Dogmatik*, z.B. bei der Lehre von der Taufe.²¹ In den Glaubensmissionen konnten, anders als in den klassischen Missionen, Missionare aus Landeskirchen, aus Freikirchen und aus nichtkirchlichen Bewegungen zusammenarbeiten, auch wenn ihr Taufverständnis sich gegenseitig ausschloss. Diese Haltung der Glaubensmissionen bedeutete zugleich auch eine „Individualisierung“ der Ekklesiologie,²² weil

¹⁷ Ruben Saillens, später Schüler des ELT1 und Gründer der ersten interdenominationellen Bibelschule in Frankreich, Nogent-sur-Marne, war schon als Missionskandidat der Pariser Mission angenommen (Casalis - A. Saillens 18.10.1870), wurde aber, als er deren Leiter Casalis über seine baptistische Taufauffassung informierte (A. Saillens - Casalis 20.10.1872), sofort zurückgewiesen, weil in der Pariser Mission nur die Auffassung der Kindertaufe gelte (M. Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens. *Evangeistes*, Paris 1947, 57).

¹⁸ Ähnlich wie Saillens erging es Adoniram Judson, einem der ersten Missionare des American Board of Commissioners for Foreign Missions, der sehr bald nach seiner Ankunft in Indien zu einer baptistischen Taufauffassung gelangte und deswegen sofort aus dem ABCFM ausschied (Stacy R. Warburton, *Ostwärts! Die Lebensgeschichte von Adoniram Judson*, St. Gallen 1947, 840).

¹⁹ Selbst der russische Missionar der Basler Mission Felician Graf Zarembo war reformierter Herkunft: In seinem Bewerbungsbogen vom 30.10.1878 schreibt er zur Frage nach dem Religionsunterricht: "Zu Hause von der frühesten Jugend an und bis zum Gymnasium war mein Religionsunterricht schriftmäßig und nach Anleitung [1 des reformierten Katechismus." (Siehe auch W. Haas, *Archiv der Basler Mission* - Fiedler 12.4.1988).

²⁰ Für die Basler Mission gilt, dass praktisch alle Missionare vor der Ausreise ordiniert wurden. Ausnahmen wurden gemacht, wenn z.B. dringend ein "Baubruder" gebraucht wurde (W. Haas, *Archiv der Basler Mission* - Fiedler 12.4.1988).

²¹ Die Erwachsenentaufe ist bei den meisten Freikirchen keine Alternative zur Säuglingstaufe, weil von ihnen die Säuglingstaufe nicht als Taufe anerkannt wird.

²² Siehe S. 411.

nicht mehr die Kirche korporativ entscheidet, wo die Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft liegen, sondern weil der einzelne für sich selbst entscheidet, ohne Rücksprache mit seiner Kirche und ohne Rückgriff auf ihre Bekenntnisse.

Wie die Glaubensmissionen waren auch die frühen klassischen Missionen von den verfassten Kirchen organisatorisch unabhängig. Durch die Erweiterung des kirchlichen Raumes, aus dem man in den Glaubensmissionen Unterstützung und Missionare erwartete, entwickelten diese jedoch eine größere Selbständigkeit, die sich nicht nur auf Fragen der Kirchenordnung bezog, sondern auch die Lehre von den Sakramenten und vom Amt umfasste. Der Gedanke, für die Kirche stellvertretend die Missionspflicht wahrzunehmen, war den klassischen und den Glaubensmissionen gemeinsam. Konkreter ausgeprägt war er aber in den klassischen Missionen, indem er sich auf einen begrenzten Bereich von (häufig territorial abgegrenzten) Kirchen bezog, wogegen der Gedanke der Stellvertretung in den Glaubensmissionen mehr auf die „unsichtbare Kirche“ abhob,²³ die sich in einer Vielfalt von (in der Regel nicht territorial abgegrenzten) Kirchenkörpern manifestierte.²⁴ Sowohl im Einheitsverständnis als auch im Stellvertretungsgedanken haben die Glaubensmissionen die ursprünglichen Ideen der klassischen Missionen aufgenommen und verstärkt.

Da diese Erweiterung des Einheitsverständnisses und des Stellvertretungsgedankens neben den Landeskirchen auch die Freikirchen, die Gemeinschaftsbewegungen und die Nichtkirchenbewegungen umfasste, bedeuteten die Glaubensmissionen auch eine gewisse Relativierung der (von ihnen bejahten) etablierten Kirchen. Die erweiterte

²³ In der revidierten "Constitution of the Sudan United Mission" vom 11.9.1912 wird die "Church Invisible" mit der "Holy Catholic Church" gleichgesetzt, und "since the members thereof are certainly known only to Him who knoweth the heart, it is called also the Church Invisible. The Church Visible is the whole body of Christians on earth acknowledging the Father, the Son, and the Holy Ghost, one God blessed for evermore." Vgl. auch Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage 233.

²⁴ "Article III: Particular Churches. A particular Church is composed of such Members of the Church Visible as unite under some form of Government, for the worship of God, for holy living, and for the extension of the Kingdom of Christ" (Constitution of the Sudan United Mission [rev.] 11.9.1912).

Anwendung dieser aus den klassischen Missionen stammenden Grundsätze²⁵ machte aber auch eine spätere Integration der Glaubensmissionen in die Kirchen unmöglich, weil dann eine Integration in konkurrierende Kirchen hätte erfolgen müssen.²⁶

Die frühe CIM maß der Kirchenzugehörigkeit eines Missionskandidaten wenig Gewicht bei; sie wurde oft nicht einmal offiziell registriert.²⁷ Trotzdem war Hudson Taylor so weit informiert, dass er sagen konnte: 'Those already associated with me represent all the leading denominations of our native land - Episcopal, Presbyterian, Congregational, Methodist, Baptist and Paedobaptist. Besides these, two are or have been connected with the 'Brethren' so-called.'²⁸ Hudson Taylors Beschreibung der Zusammensetzung der ersten Gruppe der Missionare trifft allgemein für die frühen Glaubensmissionen zu. Die denominatio-

²⁵ Vgl. hierzu Andrew Walls, Vom Ursprung der Missionsgesellschaften - oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in: EM 1987,35-40;56-60: "Die Glaubensmissionen waren nichts völlig Neues, sondern eine Fortentwicklung, indem sie Grundsätze, die schon in den älteren Missionen vorhanden waren, aufnahmen und zu ihrem logischen Schluss weiterentwickelten. In gewissem Maße waren sie eine Reformbewegung, die auf die ursprünglichen Prinzipien zurückgriff, so wie im Mittelalter die Zisterzienser und die Karthäuser das benediktinische Ideal erneuerten, weil sie fanden, Jeschurun wäre fett und faul geworden" (59).

²⁶ Trotz ihres interdenominationellen Ansatzes wurde die LMS doch verhältnismäßig schnell (wenn auch nie vollständig) eine kongregationalistische Mission. Das gleiche trifft für das American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810) zu. Die Glaubensmissionen haben, von einigen Ausnahmen abgesehen, diesen Prozess nicht durchgemacht. Ausnahmen gibt es dort (bes. in Schweden), wo eine interdenominationalle Glaubensmission de facto einer Gemeinschaftsbewegung zugeordnet war, die dann einen Prozess der Denominationalisierung durchmachte, wie es z.B. die schwedischen Gemeinschaftsbewegungen Örebro Missionsforening, Hjälpseförbundet und Svenska Alliansmissionen zwischen 1930 und 1960 taten. Vergleiche dazu weiter unten den Abschnitt "Denominationalisierung und Interdenominationalisierung als kontinuierlicher Prozess" (S. 551-555).

²⁷ Cecil Peter Williams, The Recruitment and Training of Overseas Missionaries in England Between 1850 and 1900. With Special Reference to the Records of the CMS, the Wesleyan Methodist Missionary Society, the London Missionary Society and the China Inland Mission, MLitt Bristol 1977, 154.

²⁸ Geraldine and Howard Taylor, Hudson Taylor and the China Inland Mission: The Growth of a Work of God, London 1918, 416. Vgl. Bacon, From Faith to Faith 54.

nelle Zusammensetzung konnte bei kleineren Missionen auch weniger vielfältig sein.²⁹

Mit dem gerade zitierten Satz beschrieb Hudson Taylor sowohl den Umfang der Interdenominationalität als auch deren Grenzen: Jeder, der evangelisch war, war willkommen, gleichgültig, ob er zu einer Landeskirche, zu einer Freikirche oder zu einer Nichtkirchenbewegung gehörte; gleichgültig, ob er die Kindertaufe oder die Glaubenstaufe vertrat; und gleichgültig auch, ob seine Kirche das historische Bischofsamt kongregationalistische Wahlamt vertrat oder, wie die Brüder, überhaupt kein Amt kannte.

Wenn Hudson Taylor von *all the leading denominations* spricht, so zeigt das die erste Grenze der Interdenominationalität auf, ohne dass es explizit hätte formuliert werden müssen: Katholiken sind als Missionare in den Glaubensmissionen nicht willkommen.³⁰ Denn die katholische Kirche war für Hudson Taylor und die frühen³¹ Glaubensmissionen, genauso wie für weite Kreise des damaligen britischen Protestantismus,³² nicht eine Kirche, sondern eine Irrlehre, vielleicht sogar der

²⁹ So ist es z.B. nicht verwunderlich, dass die ersten Missionare der nordirischen Qua Iboe Mission vorwiegend Presbyterianer waren und die ersten Missionare der deutschen Sudan-Pionier-Mission alle aus evangelischen Landeskirchen kamen. Andererseits gehörten die drei unabhängigen Missionare, die die Vorläufer der SIM wurden, zu drei Richtungen: Walter Gowans war Presbyterianer (seine Schwester war aber Missionarin der CMA in Beijing [6th annual report International Missionary Alliance 11/10/1893], Tom Kent war Kongregationalist, Bingham selbst war ein ehemaliges Mitglied der Heilsarmee, das sich jetzt die Anschauungen der Brüder zu eigen gemacht hatte (Bingham, *Seven Sevens of Years* 106) und "pastoral assistant" in der unabhängigen Bethany Chapel in Toronto war, deren Pastor John Salmon zugleich der Begründer der CMA in Canada war (Lindsay Reynolds, *Footprints. The Beginnings of The Christian and Missionary Alliance in Canada*, Toronto 1981, 177-188).

³⁰ Dies galt ebenso selbstverständlich auch für Mitglieder orthodoxer Kirchen, die allerdings damals kaum im Blickfeld waren.

³¹ In den letzten Jahrzehnten hat sich die Einstellung zur katholischen Kirche in den Glaubensmissionen stark verändert. In einzelnen Missionen sind heute sogar schon Äußerungen möglich wie: "There are even evangelical Catholics. We would take them" (Int. Elgin Taylor, *Christians in Action*, 6.3.1986).

³² Dies galt besonders für die presbyterianisch orientierten Kirchen. Die Einstellung fand ihren Ausdruck auch in der Gründung protestantischer Missionen für die Arbeit in katholischen Gebieten, z.B. der McAll Mission in Frankreich.

Antichrist.³³ Damit konnten Katholiken, um Warnecks Terminologie zu benutzen, nicht Subjekt, sondern nur Objekt des Sendungsbetriebes sein.³⁴ Wenn auch die katholische Kirche als Institution³⁵ wegen ihrer „Irrlehre“ und wegen ihres „mit Aberglauben vermischten antichristlichen Systems“ abgelehnt wurde,³⁶ so schloss das doch durchaus die

³³ Diese Anschauung vertrat in den Glaubensmissionen Grattan Guinness, nicht aber Fredrik Franson. Zum Thema Eschatologie siehe S. 359ff.

³⁴ Wichtigstes frühes Missionsgebiet der Glaubensmissionen im katholischen Bereich war Frankreich, die führende Mission dort die McAll Mission, die ganz bewusst keine eigene Denomination gründete, sondern die von ihr gegründeten Gemeinden vorhandenen evangelischen Kirchen anschloss (ausführlich dargestellt: Reuben Saillens, *The Religious State of France and the McAll Mission in:* MRW 1888,896-902). Das darauf folgende umfassendere Missionsgebiet im katholischen Bereich war Südamerika. Die erste bedeutendere für diesen Bereich gegründete Glaubensmission war die von Cyrus I. Scofield 1890 begonnene Central America Mission (Charles G. Trumbull, *The Life Story of C.I. Scofield*, New York uam. 1920, 66-74 "Victory and Missions"). Die Frage, ob Mission in katholischen bzw. orthodoxen Bereichen als Mission zu gelten habe, war im Zusammenhang der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 wesentlicher Konfliktpunkt zwischen den Organisatoren der Konferenz und den Glaubensmissionen. Die RBMU protestierte dagegen, dass Missionsarbeiten in katholischen Ländern nicht in den Bereich der Konferenz fallen sollten (vgl. dazu auch MRW 1910,561f). Nach Erhalt der Antwort der Konferenzleitung wurde beschlossen "ein Treffen zu organisieren, um festzustellen, ob es ratsam sei, eine Konferenz über Missionsarbeit in katholischen Ländern einzuberufen und um festzustellen, ob die Römisch-Katholische Kirche eine Schwesterkirche sei oder nicht" (Prot. 13.1.1910). Schon über ein Jahrzehnt zuvor hatte Lucy Guinness der Auffassung der Glaubensmissionen zur Mission in Südamerika in ihrem Buch "The Neglected Continent" Ausdruck verliehen: Lucy Guinness; E.C. Millard, *South America. The Neglected Continent*, London 1894.

³⁵ Grattan Guinness, nie pro-katholisch gesonnen, hatte ein sein ganzes weiteres Leben prägendes Schockerlebnis, als er während seiner Pariser Zeit bei einem Aufenthalt in Madrid (1869) den gerade ausgegrabenen Quemadero, den Hinrichtungsplatz der spanischen Inquisition, besuchte, wo er die Asche der Märtyrer fand (Michelle Guinness, Grattan Guinness 91).

³⁶ Bei der Gründung der Evangelischen Allianz, die zwar theologisch nicht mit den Glaubensmissionen gleichgesetzt werden darf, die aber doch einen den Glaubensmissionen nahen theologischen Bereich repräsentiert, spielte eine antikatholische Frontstellung eine Rolle. Sie fand z.B. im einladenden Schreiben zur vorbereitenden Konferenz 1845 in Liverpool Ausdruck: "Der von verschiedenen Seiten ausgegangene Vorschlag ist Euch bekannt, dass in Bälde eine große Versammlung evangelischer Christen aus verschiedenen Kirchen und Gegenden in London veranstaltet werden möchte, um die Kräfte eines erleuchteten Protestantismus gegen die Übergriffe des Papstthums und Puseyismus zu verteidigen und die Interessen eines biblischen Christentums zu fördern" (Glasgow, 5.8.1845 - Evangelische Kirchen von England, Wales und Irland, zitiert nach: Hans Hauzenberger, *Einheit auf evangelischer Grundlage*, Gießen/Zürich 1986, 69). Zu den unterschiedlichen Auffassungen der Stellung zur katholischen Kirche siehe auch 111,165-171,255,258.

Möglichkeit ein, dass Katholiken individuell wahre Christen sein konnten.³⁷

Abgesehen von der Zugehörigkeit zu einer evangelischen³⁸ Kirche wird von den Missionaren verlangt, dass sie einigen grundlegenden theologischen Aussagen, den „Glaubensgrundlagen“,³⁹ zustimmen können.⁴⁰ Für die CIM umfassten diese Grundaussagen die göttliche Inspiration und Autorität der Bibel, die Dreieinigkeit, die Sündhaftigkeit des Menschen, die Erlösung, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Auferstehung des Leibes, das ewige Leben der Erlösten und das ewige Verderben der Verlorenen.⁴¹ Diese Liste der Grundlehren des christlichen Glaubens entspricht in etwa den in der „Basis“ der 1846 gegründeten „Evangelischen Allianz“ formulierten Grundlehren.⁴² Allerdings fehlt ein Artikel der „Basis“ bei Hudson Taylor: Der Glaube an das von Gott eingesetzte geistliche Amt und an die Gültigkeit und Notwendigkeit von Taufe und

³⁷ Hauzenberger, Einheit 258ff "Kein prinzipieller Antikatholizismus." Vgl. Report of the Proceedings of the Conference, held at Freemasons' Hall, London, from August 19th to September 2nd inclusive, 1846, London 1847, z.B. 263-270.

³⁸ Oft lautet die Formulierung: "From all evangelical denominations." Dabei meinte "evangelical" noch bis weit in unser Jahrhundert hinein eindeutig "evangelisch." In den letzten Jahrzehnten wird das Wort, ohne dass der Text geändert werden müsste, verschiedentlich auch als "evangelikal" verstanden.

³⁹ Einige ausgewählte typische Glaubensgrundlagen sind im Anhang S. 563-566 abgedruckt.

⁴⁰ Diese Glaubensgrundlagen sind oft im ersten Teil einer kleinen Schrift mit dem Titel "Principles and Practice" formuliert. Die ersten "Principles and Practice" der CIM wurden am 2.2.1866 an Bord der "Lammermuir" von Hudson Taylor und drei Männern aus dieser Reisegruppe entworfen und im Mai 1867 mit Unterschrift aller Missionare gültig (Moir McKay, Faith and Facts 140).

⁴¹ CIM, Principles and Practice 1885.

⁴² Die offiziellen Dokumente dieser Gründungskonferenz sind: Evangelical Alliance, Minutes of the Proceedings of the Conference, held at Freemasons' Hall, London, August 19th, and following days, London o.J. (Die Annahme der einzelnen Artikel 122,125,128,152,169,183ff); Evangelical Alliance, Report of the Proceedings of the Conference, held at Freemasons' Hall, London, from August 19th to September 2nd inclusive, 1846, London 1847. Zur Geschichte der Entstehung der Evangelischen Allianz siehe: Hans Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen/Zürich 1986. Der Text der Basis ist auf S.455f abgedruckt.

Abendmahl.⁴³ Einige Glaubensmissionen haben als ihre Glaubensgrundlage die „Basis“ der Evangelischen Allianz übernommen und damit auch den Passus über das Amt und die Sakramente,⁴⁴ andere haben mit ähnlichen Worten eine sinngemäße Formulierung vorgenommen.⁴⁵

Diese Zusammenstellungen von theologischen Grundaussagen waren bei der Entstehung der Glaubensmissionen nicht als Abgrenzung gegen die denominationellen Missionen gedacht (und auch nur sekundär als Abgrenzung gegen die „liberale“ Theologie⁴⁶), sondern zur Definition der Einheit, die die Zusammenarbeit der Missionare verschiedener Denominationen in einer Mission ermöglichte. Der Unterschied zu den klassischen Missionen jener Zeit lag nicht darin, dass diese die theologischen Grundaussagen der Glaubensmissionen nicht teilen konnten, sondern dass die klassischen Missionen neben der Bejahung der oben genannten theologischen Grundaussagen auch noch verbindliche Aussagen zu - nach Meinung der Glaubensmissionen - unwichtigen Punkten⁴⁷ verlangten, nämlich Aussagen zum Kirchenverständnis. Damit kamen die reformatorischen Bekenntnisschriften als mögliche Grundlage der Einheit nicht in Frage.

Für die Glaubensmissionen gehörten Fragen der Kirchenordnung nie zu den wesentlichen Glaubensfragen. Deswegen werden Kirchenordnung

⁴³ Artikel 9: "The Divine institution of the Christian Ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper."

⁴⁴ Die größte dieser Missionen ist die SUM.

⁴⁵ Zum Beispiel TEAM (Vernon Mortenson, *This is TEAM*, Wheaton 1967, 47).

⁴⁶ Im Bereich der Missionstheologie waren damals Fragen der Trinitätslehre und der Göttlichkeit Jesu nicht umstritten. Die in den diese Fragen behandelnden Grundsätzenimplizierte Abgrenzung hatte keine praktische Auswirkung, weil sich keine Missionskandidaten meldeten, die diese "liberalen" Anschauungen vertraten. Die Glaubensmissionen sind nicht in Frontstellung gegen "liberale" Theologie oder "liberale" Tendenzen in den klassischen Missionen entstanden. Das wird z.B. daran deutlich, dass es viele Ablehnungen von Missionskandidaten gab, weil sie extreme Auffassungen evangelikaler Theologie vertraten, aber dass es in den untersuchten Quellen keinerlei Abweisungen von Missionskandidaten oder Konflikte mit oder unter Missionaren wegen liberaler, bibelkritischer oder modernistischer Tendenzen gegeben hat.

⁴⁷ Vor Gründung der Africa Industrial Mission [SIM] hatte sich Bingham zu der Überzeugung durchgerungen, "that minor differences of denominations afforded no basis for separation in our work" (Bingham, *Seven Sevens of Years* 109).

und Sakramente in den „Principles and Practice“ nicht unter den Glaubensgrundlagen aufgeführt. Fragen der Kirchenleitung werden, falls überhaupt, meist negativ formuliert behandelt: Die South Africa General Mission „legt weder Mitarbeiter noch Bekehrte auf eine bestimmte Form der Kirchenordnung fest.“⁴⁸ Die AIM überließ es jedem Missionar, die ihm genehme Form der Kirchenordnung einzuführen. Die SIM überließ es der Feldkonferenz usw. Genauso wie die Glaubensmissionen sich in der Frage der Kirchenordnung nicht festlegten, haben sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen,⁴⁹ auch keine explizite Entscheidung zwischen calvinistischer Theologie mit ihrer Betonung der absoluten göttlichen Erwählung und arminianischer Theologie mit ihrer Betonung der menschlichen Antwort auf diese Erwählung getroffen.⁵⁰ Auf die Glaubensmissionen passt der Moody zugeschriebene Satz: „Bis zum Kreuz bin ich Arminianer, danach Calvinist.“⁵¹

⁴⁸ South Africa General Mission, Statement of Position, Feb. 1903.

⁴⁹ Zu den Missionen der Heiligungsbewegung, die in ihren Glaubensgrundlagen die Entscheidung für eine arminianische Theologie mehr oder minder festgeschrieben haben, siehe S. 235.

⁵⁰ Eine von calvinistischer Position aus geschriebene, aber beide Seiten fair wiedergebende Darstellung der Unterschiede ist: David N. Steele; Curtis C. Thomas, *The Five Points of Calvinism Defined, Defended, Documented*, Philadelphia 1963. S.1619 bieten eine Gegenüberstellung der jeweiligen Positionen. Als einzige größere Denominationsfamilie sind die wesleyanischen Methodisten vollständig Arminianer, aber speziell die Zeit zwischen 1850 und 1920 war von einer starken Arminianisierung des Calvinismus gekennzeichnet, verursacht vorwiegend durch die Heiligungsbewegung.

⁵¹ Stanley N. Gundry, *Love Them In. The Life and Theology of D.L. Moody*, Grand Rapids 1982(1976), 143. Der Satz passt gut zu Moodys Theologie, ist aber bisher noch durch keine Primärquelle belegt. L.E. Maxwell, der Gründer und langjährige Leiter des *Prairie Bible Institutes*, lehrte z.B., dass die "arminianischen" und die "calvinistischen" Bibelstellen verschiedene Aspekte derselben Sache ausdrückten, bedingt dadurch, dass die Briefe des Neuen Testaments jeweils in eine konkrete Situation hineingeschrieben wurden (L.E. Maxwell, *Prairie Pillars*, Three Hills 1971, 54). Selbst die stark von der Heiligungsbewegung beeinflusste *Africa Evangelistic Band* hat sich nie auf eine arminianische Position festgelegt. Sie sagt von sich: *In any case young people preaching all over the country having had only two years in a Bible College are not expected to be theologians. Their desire is that souls get saved - be it Calvinistically or Methodistically* (Colin N. Peckham, *The Africa Evangelistic Band. An Historical and Doctrinal Appraisal*, DiplTh, Johannesburg 1973, 176). - Unter den klassischen Missionen bietet die Herrnhuter Brüdergemeine insofern eine Parallele, als sie die lutherischen und die calvinistischen Bekenntnisschriften als gleichermaßen gültig ansah, ohne eine Harmonisierung zu versuchen.

Nicht so selbstverständlich wie die Grenzen gegenüber der katholischen Kirche waren die Grenzen gegenüber den Sonderlehren aus dem evangelischen Bereich zu definieren.⁵² Die frühe SUM weist zwei typische Beispiele dafür auf.⁵³ Sie zeigen, wo die Grenzen der Interdenominationalität lagen. Zu den ersten Bewerbern für den Dienst in der sich damals noch Sudan Pioneer Mission nennenden SUM gehörte Hermann Harris, ein früherer Mitarbeiter der gescheiterten Central Soudan Mission.⁵⁴ Kumm hätte ihn gerne angenommen, weil er schon Hausa und Französisch sprach und Sudanerfahrung hatte. Aber da er und seine Frau sich für einige Zeit John Alexander Dowie⁵⁵ angeschlossen hatten, der die Ansicht vertrat, für wahre Christen seien Glaube und Gebet im Krankheitsfalle die einzigen Heilmittel,⁵⁶ bezweifelte man eine mögliche Zusammenarbeit. Kumm meinte, mit ihm arbeiten zu können. Harris war aber nicht bereit, mit Missionaren zusammenzuarbeiten, die „keine Glaubensheiler sind“⁵⁷. Zur ersten Gruppe derer, die zur Vorbereitung auf den Einsatz im Sudangürtel 1904 in Tripolis Hausa lernten, gehörten Forrest und Shand, beide aus der Gordon Hall Mission in Aberdeen.

⁵² Zur Abgrenzung gegen solche Sonderlehren waren die Glaubensgrundlagen nicht geeignet, weil ihre Aussagen von den Anhängern von "Sonderlehren" oft durchaus ehrlichen Herzens unterschrieben werden konnten.

⁵³ Prot. Sudan Pioneer Mission [SUM] 2.11.1903.

⁵⁴ Die Central Soudan Mission stand unter der Protektion der [zur Heiligungsbewegung zählenden] Pentecostal League, deren Missionsversuch Karl Kumm 1900 als "schwärmerische und phantastische Idee, unter den obwaltenden Umständen von Tripolis aus durch die Sahara die Sudanstaaten zu erreichen" bezeichnet hatte (Prot. Sudan-Pionier-Mission 25.10.1900).

⁵⁵ Seine Biographie, geschrieben aus charismatischer Sicht, ist: Gordon Lindsay, John Alexander Dowie. A Life Story of Trials, Tragedies and Triumphs, Dallas [Christ for the Nations] 1980. Vgl. dazu Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 124-130. Lindsay hat auch Predigten Dowie herausgegeben: Champion of Faith. The sermons of John Alexander Dowie, compiled and edited by Gordon Lindsay, Dallas o.J. Die wichtigste Primärquelle sind die entsprechenden Jahrgänge der Zeitschrift "Leaves of Healing."

⁵⁶ Heutige Mitglieder der auf Dowie zurückgehenden Gemeinden berichten häufig von beeindruckenden Heilungen, die ihre Eltern oder andere Mitglieder jener Generation veranlasst hatten, nach Zion zu ziehen (Int. Grant Sisson 30.3.1986).

⁵⁷ Prot. Sudan Pioneer Mission [SUM] 2.11.1903 und nachträgliche Notiz dazu. Harris bewarb sich dann um eine Stelle im Kolonialdienst in Nigeria. Später bewarb er sich erneut bei der SUM, wurde aber abgelehnt.

Unter dem Einfluss seiner Mutter begann Shand, Versammlungen der Exklusiven Brüder⁵⁸ zu besuchen, und vor der Ausreise bereitete es ihm Schwierigkeiten, die Principles and Practice der SUM zu unterschreiben.⁵⁹ Als er aus Tripolis zurückkehrte, schloss er sich ganz den Exklusiven Brüdern an und beendete damit seine Laufbahn als Missionar der SUM.⁶⁰ Zu einem ähnlichen Fall kam es in der SIM in England zu Fragen der Heiligungslehre. 1926 bewarb sich Heenan als Missionskandidat. Er wurde aber zurück-gewiesen, weil er die radikale „Ausreißungstheorie“ (eradicationism) vertrat, nach der durch das Heiligungserlebnis die Wurzel der sündigen Natur ausgerissen würde.⁶¹

Diese drei Fälle sind insofern typisch, als Shand, Harris und Heenan extreme Positionen von Anschauungen vertraten, die in gemäßigter Form in den Glaubensmissionen durchaus Platz gehabt hätten: A.B. Simpson z.B. vertrat die Glaubensheilung, die Nicht-Kirchen-Theologie der Brüder hatte in den Glaubensmissionen ihren Raum, und das Verständnis der Heiligung als eines zweiten Krisenerlebnisses nach der Bekehrung war in den Glaubensmissionen weit verbreitet.⁶² In ihren extremen Formen machten diese Auffassungen eine Mitarbeit in einer Glaubensmission unmöglich. Als extrem wurde eine Auffassung in der

⁵⁸ Die Exklusiven Brüder sind der nach der sogenannten Bethesda Spaltung (1848) von John Nelson Darby geführte Zweig der Brüderbewegung, der die Frage der Einheit der Kirche durch radikale "Trennung von den Systemen" (den verfassten Kirchen) und durch "einfaches Versammeln zum Herrn hin" lösen wollte. Aufgrund dieser schroffen Ablehnung der Kirchen war es Exklusiven Brüdern nicht möglich, mit anderen zusammenzuarbeiten, so dass für die Glaubensmissionen nur der von George Müller geführte Zweig der Brüderbewegung (die Offenen Brüder) eine wesentliche Rolle spielte.

⁵⁹ Er fürchtete, dass die Unterschrift bedeute, dass er sich Menschen verpflichtete und nicht Christus allein, der ihn in den Sudan berufen habe (Prot. 17.3.1904).

⁶⁰ Prot. 7th English Council der SUM 17.6.1904.

⁶¹ "... he said he believed in the complete eradication of the old nature, and that this had taken place in his own experience, and further, if accepted he would teach this" (Prot. SIM-GB 1926 S.39). Interessant ist, dass Heenan nicht einmütig abgelehnt wurde (40). Bingham, zu Besuch aus Canada, erklärte die Ablehnung für berechtigt, wies aber darauf hin, dass Bewerber mit solchen Ansichten nicht von vornherein abgelehnt werden dürften (41). Heenan hatte die von Drysdale gegründete Bibelschule Birkenhead besucht, die sehr viele Missionare ausbildete, die später mit dem WEC arbeiteten.

⁶² Dazu siehe S. 210 und S. 219.

Regel dann eingestuft, wenn der Träger einer bestimmten Überzeugung nicht mehr bereit war, andersartige Überzeugungen als möglicherweise genauso richtig zu akzeptieren.⁶³

Von wenigen Ausnahmen abgesehen bedeutet interdenominationell immer: individuelle Zusammenarbeit von einzelnen Christen aus verschiedenen Denominationen. Zwei Ausnahmen sind dabei zu beachten. (1) Die von Fredrik Franson 1890 als The Scandinavian Alliance Mission of North America“ gegründete The Evangelical Alliance Mission“ (TEAM) versteht sich noch heute nicht zuerst als Zusammenarbeit von einzelnen, sondern als Zusammenarbeit von Ortsgemeinden. Deswegen haben Gemeinden, die TEAM unterstützen, im Leitungsgremium Sitz und Stimme.⁶⁴ (2) Die Sudan United Mission, in deren Verständnis von Interdenominationalität einige Elemente von Zusammenarbeit von Kirchen enthalten waren. Die SUM verstand sich als stellvertretend für die nicht im Sudangürtel arbeitenden Freikirchen tätig. Deswegen wurde ein Teil der 16 ehrenamtlichen Direktoren der SUM von diesen Kirchen benannt.⁶⁵ Die Zusammenarbeit der Freikirchen hat aber nie eine wirklich wesentliche Rolle gespielt. Viel wichtiger ist die Tatsache, dass die SUM als einzige Glaubensmission auf internationaler Ebene sowohl interdenominationelle als auch denominationelle Zweige hat.⁶⁶ Der erste denominationelle Zweig war der 1912 gegründete dänische

⁶³ Franson formulierte es so: "Sich von trennenden Lehren fernhalten und gesund biblisch bleiben" (Torjesen, A Study of Fredrik Franson 113).

⁶⁴ Vernon Mortenson, This is TEAM, Wheaton 1967, 22. Damit ist TEAM eine der wenigen Glaubensmissionen, in denen die Ortsgemeinden auch eine *juristische* Rolle spielen. Vgl. Artikel II der Verfassung“ ... to form a missionary agency representing churches, societies, and individuals.“

⁶⁵ Die anglikanische Kirche konnte in diesem Konzept keine Rolle spielen, weil die CMS sich ja zur selben Zeit wie die SUM bemühte, in den Sudan vorzustoßen. Anglikaner waren aber in der Leitung der SUM durchaus vertreten. Bedeutendster Anglikaner in der SUM Leitung war Prebendary Webb-Peploe, einer der Führer der Keswick Bewegung.

⁶⁶ Eine Parallele hierzu bieten einige parakirchliche Bewegungen wie Jugend mit einer Mission oder Intervarsity Fellowship, deren skandinavische Zweige z.T. auf die lutherischen Bekenntnisschriften festgelegt sind.

Zweig. Heute sind von den zehn selbständigen Zweigen der SUM fünf interdenominationell und fünf denominationell.⁶⁷

In den Glaubensmissionen arbeiteten von Anfang an Missionare mit sehr unterschiedlichem Kirchenverständnis zusammen. Diese Unterschiede sind aber weniger gravierend als die Liste der Denominationen vermuten lässt, wenn man die geistliche Heimat der Missionare ins Auge fasst. Viele der frühen Missionare der Glaubensmissionen waren zwar treue Glieder ihrer jeweiligen „Landeskirche“, hatten ihre geistliche Heimat aber sehr häufig in den auf die 1859/1873er Erweckung zurückgehenden Gemeinschaftskreisen. Weil die Gemeinschaftsbewegungen viele Elemente freikirchlicher Frömmigkeit in die Landeskirchen einbrachten, war für Gemeinschaftsleute die Zusammenarbeit mit Freikirchlern oft leichter als mit Gruppen aus der eigenen Landeskirche. Die Missionare der Glaubensmissionen waren sich in ihrer Frömmigkeit ähnlicher, als ihre Kirchenzugehörigkeit vermuten lässt.

Typisch hierfür sind zwei frühe Missionare der Qua Iboe Mission und der Congo Balolo Mission, Alexander Bill und John McKittrick. Sie waren Presbyterianer und sind es ihr Leben lang geblieben, aber ihre geistliche Heimat war der (interdenominationelle) YMCA⁶⁸ in Mountpottinger und die (interdenominationelle) Island Street Mission Hall. John Anderson, der Gründer der Southern Morocco Mission, und deren erste Missionare, Cuthbert Nairn und seine Schwester Jessie, kamen alle aus der schottischen Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung der „Ayrshire Christian Union“⁶⁹. Auch die amerikanische Gospel Missionary

⁶⁷ Die interdenominationellen Zweige sind: Großbritannien, Südafrika, Australien/Neuseeland, Schweiz und Frankreich; die denominationellen Zweige sind: Dänemark, Norwegen (Abteilung der Norske Missionselskab), Christian Reformed Church (USA), Netherlands Reformed Congregations, United Methodists (USA) (The S.U.M. 75th Jubilee 1904-1979, London 1979).

⁶⁸ Viele der frühen Missionare brachten aus der Arbeit des YMCA/YWCA oder ähnlicher Organisationen bereits ein gewisses Maß an interdenominationaler Erfahrung mit. Der in der Gründungsphase der Glaubensmissionen sehr starke Einfluss des YMCA ließ ab etwa 1910 deutlich nach.

⁶⁹ Steele, Not in Vain 1981 126. Anderson war der erste Präsident der ACU. 1892/1914 war er der erste Leiter des Bible Training Institutes in Glasgow (127). Zur Geschichte des BTI gibt es nur eine kurze Darstellung in: Glasgow United Evangelistic Association, Christ in the City 1874-1974, Glasgow 1974, 6-11.

Union⁷⁰ hatte ihre Wurzeln - mehr als im YMCA⁷¹ - in einer mit der CMA verwandten Gemeinschaftsbewegung,⁷² der World's Gospel Union im Staate Kansas.⁷³

Die erstaunliche Ähnlichkeit der Frömmigkeit innerhalb der Glaubensmissionen ist zusätzlich darin begründet, dass besonders in Europa fast alle Kreise, aus denen die Glaubensmissionen ihre Missionare rekrutierten, stark von der Heiligungsbewegung beeinflusst waren.⁷⁴ Ihr Einfluss auf die Glaubensmissionen war in Amerika nicht so stark wie in Europa, doch die ältesten amerikanischen Glaubensmissionen kamen fast alle aus ihrem Milieu: CMA, Gospel Missionary Union,⁷⁵ Africa

⁷⁰ Gegründet 1892 als World's Gospel Union for the Evangelization of Neglected Fields (R.J. Reinmiller, Gospel Missionary Union, Smithville, Missouri. Early History [Schreibmaschinenmanuskript] 1964, 1).

⁷¹ "The movement was the outcome of the special work of grace in gospel and missionary lines carried on by the YMCA in Kansas and the West from 1888 to 1891, and which was so strongly condemned and fought by the International Committee and other prominent leaders in the association work" (The Gospel Union *in*: The Gospel Message Okt. 1893,9-10 [9]).

⁷² Anders als die CMA ist die Gospel Missionary Union später nicht den Weg der Denominationalisierung gegangen, sondern zu einer interdenominationellen Missionsgesellschaft geworden.

⁷³ Die Zeitschrift der World's Gospel Union war "The Gospel Message." Langjähriger Sekretär (bis zu seinem Tode 1920) der World's Gospel Union (ab 1901 Gospel Missionary Union) war George S. Fisher (R.J. Reinmiller, Gospel Missionary Union 2). Präsident war A.E. Bishop. Durch den Vizepräsidenten R.A. Torey bestand eine personelle Verbindung sowohl zum Moody Bible Institute als auch zur CMA (Eine vollständige Liste der frühen Amtsträger findet sich in Gospel Message 1893,2).

⁷⁴ Siehe dazu ausführlich S. 220-238. Einen ersten Einblick in die Vielfalt der Namen und die Zahl der Publikationen vermittelt Jones, Holiness Movement 485-511 (Teil III: Keswick Movement).

⁷⁵ Wenn sich auch die GMU heute nicht zur Heiligungsbewegung zählt ("there never was any connection with the holiness movement" [GMU - Fiedler 21.5.1987]), so sind ihre Ursprünge in der Heiligungsbewegung doch deutlich: Enge Beziehungen zum Oberlin College (z.B. durch George Clinton Reed, den bedeutendsten Missionar der GMU erst in Marokko und dann in Mali) und zur CMA (George S. Fisher war CMA Repräsentant für den Westen [The Evangelical Missionary Alliance 6th annual report 11.10.93]); R.A. Torey war auch ein bedeutender Heiligungsprediger, genauso wie Luther Rees und Cyrus Ingersoll Scofield, beide Vizepräsidenten der World's Gospel Union.

Inland Mission, Sudan Interior Mission.⁷⁶ Auch kamen in Amerika manche der frühen Glaubensmissionare aus den „Missions“, die in etwa den englischen „Mission Halls“, der deutschen Gemeinschaftsbewegung und der skandinavischen Indre Mission entsprachen.⁷⁷

Das Bild ist aber nicht so eindeutig wie in Europa, weil in den USA denominationelle Gemeinden als geistliche Heimat der Missionare eine größere Rolle spielten. Allerdings gehörten diese Gemeinden dann meist zum baptistischen Typ. Eine damals noch geringe Rolle als geistliches Hinterland für die Missionare der frühen Glaubensmissionen spielten die unabhängigen Gemeinden, weil in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Zahl noch sehr gering war.⁷⁸

Die aus so unterschiedlichen Kirchen kommenden Missionare waren also nicht zuerst durch die gemeinsame (Minimal-) Grundlage des Glaubens verbunden, sondern durch die verhältnismäßig einheitliche Prägung einer Frömmigkeit, die sich als entscheidenden Beitrag zur Erneuerung der Kirchen verstand.⁷⁹ Für die Analyse der Herkunft der Missionare der Glaubensmissionen sind also nicht die in der Kirchengeschichte „längs“ verlaufenden Denominationen maßgebend, sondern die „quer“ zu ihnen verlaufenden geistlichen Erneuerungsbewegungen.

Die Missionare der Glaubensmissionen entsprachen weithin einem repräsentativen Querschnitt durch die evangelischen Denominationen.

⁷⁶ Siehe dazu ausführlich S. 234.

⁷⁷ Vgl. dazu: Joel A. Carpenter, *Propagating the Faith Once Delivered: The Fundamentalist Mission Enterprise, 1920-1945* in: Joel A. Carpenter; Wilbert R. Schenk (Hg.), *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, 92-132 [117-122].

⁷⁸ Zum Teil als "undenominational", "interdenominational", "independent" or "bible churches" bezeichnet. Eine der ältesten dieser Gemeinden in den USA war die von Moody 1864 gegründete Illinois Street Independent Church in Chicago (Robert G. Flood, *The Story of Moody church. A Light in the City*, Chicago 1985). Aber dadurch, dass die Bibelschule der Chicago Evangelization Society und das New York Missionary Training College mit unabhängigen Gemeinden vom Typ der Tabernacle Gemeinden verbunden waren, übten diese wenigen Gemeinden doch einen stärkeren Einfluss aus, als ihre Zahl im Vergleich zu den denominationellen Gemeinden vermuten lässt.

⁷⁹ Weiter unten werden die wichtigsten Bewegungen behandelt, die die Elemente dieser Erneuerungsförmigkeit lieferten (Heiligungsbewegung, Brüderbewegung, Prophetische Bewegung).

Das gilt jedoch nicht von den frühen Führern dieser Bewegung. Hudson Taylor war Methodist wie seine Eltern, und wie sie entschied er sich 1849 bei der Spaltung der Methodistengemeinde Barnsley für die Reformbewegung, aus der dann die Methodist Free Church entstand.⁸⁰ Schon bald nahm er Kontakt zur Brüdergemeinde in Barnsley auf, wo er eine weiterreichende, nicht denominationell definierte „Einheit aller Kinder Gottes“ suchte.⁸¹ 1851 schloss er sich in Hull der von Andrew Jukes geleiteten Brüdergemeinde an, die in enger Beziehung zu George Müller, dem Führer der Offenen Brüder, stand.⁸² Dort ließ er sich auch (wieder-)taufen.⁸³ Während seines Medizinstudiums in London gehörte er zur 1838 gegründeten Brüdergemeinde Brook Street in Tottenham.⁸⁴ Nach seiner Rückkehr aus China war er von 1860-1866 der Twig Folly Mission in Bethnal Green besonders verbunden,⁸⁵ hielt aber engen

⁸⁰ "With regard to my denominational views: at first I joined the Wesleyan Methodists, as my parents and friends were members of that body. But not being able to reconcile the late proceedings with the doctrines and precepts of Holy-Scripture, I withdrew, and am at present united to the branch Society" (Hudson Taylor - George Pearse 25.4.1851, vollständig abgedruckt in: Geraldine und Howard Taylor, Hudson Taylor in Early Years. The Growth of a Soul, London 1911, 101-104 [bes. 104]).

⁸¹ Ebenda 112. Die Gemeinde versammelte sich damals in York Street, dann in Foundry Hall, später in Heelis Street, heute in Mottram Hall (Mottram Hall, 25th

⁸² Ebenda 112f.

⁸³ Broomhall, Over the Treaty Wall 42.

⁸⁴ Geraldine und Howard Taylor, Hudson Taylor in Early Years 115-118. Zur Entstehung der Gemeinde auf Quäker Hintergrund siehe Coad, Brethren Movement 76. Zur Geschichte der Gemeinde siehe die Broschüre: Brook Street Chapel Tottenham, N.17 1839-1989. Verschiedentlich wird gesagt, Hudson Taylor habe zwar Kontakte zu den Brüdern gehabt, sich ihnen aber nie angeschlossen. Dieses Missverständnis ist dadurch zu erklären, dass die Brüder als Nicht-Kirche keine offizielle Mitgliedschaft kennen. Mitgliedschaft in einer örtlichen Versammlung wird bei den Brüdern definiert durch Wohnen am Ort und Zulassung zum Brotbrechen. Beides galt für Hudson Taylor (Coad, Brethren Movement 76). Hudson Taylor nahm in Brook Street Chapel am Brotbrechen teil, sein Name wurde aber nicht ins örtliche Mitgliederverzeichnis ("Members in Communion at Brook Street Tottenham") eingetragen (J.E. Frost, Tottenham - Fiedler 1.11.1990).

⁸⁵ Moira McKay, Faith and Facts 105. Berichte in der Zeitschrift "Revival." Vgl. Broomhall, Survivors' Pact 76.

Kontakt zur Brüderbewegung,⁸⁶ deren Mitglieder ihm wesentlich beim Aufbau der CIM halfen.⁸⁷ Später wurde Hudson Taylor Baptist.⁸⁸

Grattan Guinness kam aus freikirchlichem Hintergrund,⁸⁹ studierte für eine gewisse Zeit am New College in London, wurde dann aber 1857 vom nicht-denominationellen Moorside Tabernacle als reisender Evangelist ausgesandt.⁹⁰ Seine Frau Fanny Fitzgerald war Quäker,⁹¹ neigte aber stark der Theologie der Brüderbewegung zu.⁹² Sie heirateten 1860, und durch seine Frau kam Grattan Guinness in engere Berührung mit der Brüderbewegung,⁹³ bei der ihn besonders die historische Eschatologie faszinierte.⁹⁴ Als Grattan Guinness 1866 Hudson Taylor nach Dublin einlud, war er Ältester in der dortigen Merrion Hall Brethren

⁸⁶ Die Brüder lehnten Missionsgesellschaften eigentlich ab, machten aber bei der CIM eine Ausnahme (Cecil P. Williams, *The Recruitment and Training of Overseas Missionaries in England Between 1850 and 1900*, MLitt Bristol 1977, 185).

⁸⁷ Entscheidende finanzielle Hilfe kam immer wieder von George Müller durch die Scriptural Knowledge Institution. Auch Berger, Barnardo, Lord Radstock, Pearse und die Soltau Familie waren Brüder. Moira McKay, *Faith and Facts* 259-295 untersucht in Detail die Trägerkreise der frühen CIM und kommt zu dem Ergebnis, dass Brüder, Anglikaner und Baptisten (in dieser Reihenfolge) den Hauptanteil hatten (2900).

⁸⁸ Er schloss sich der Westbourne Grove Baptist Church, West London, an und hielt auch seine Mitgliedschaft dort eine Reihe von Jahren aufrecht, als er in anderen Teilen Londons lebte (A.J. Broomhall - Moira McKay 31.7.1988; Broomhall, *If I had A Thousand Lives* 2480).

⁸⁹ Arthur Guinness, der Gründer der berühmten Brauerei und Großvater von Grattan Guinness, war vom Methodismus beeinflusst, blieb aber treues Glied der Church of Ireland. Grattan Guinness Vater, Captain John Guinness, bekehrte sich in Indien und lernte seine zweite Frau Jane Lucretia D'Esterre in der methodistischen York Street Chapel in Dublin kennen, in der ihr Sohn Grattan Guinness dann auch getauft wurde (Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988).

⁹⁰ Kenneth Holmes, *The Cloud Moves*, London ⁵1974[1963], 10.

⁹¹ Sie war als Kind von der Quäker Familie West adoptiert worden (Michelle Guinness, *Guinness Legend* 69f).

⁹² Einen ähnlichen Weg zur Brüderbewegung gingen zur gleichen Zeit viele Quäker (Timothy C.F. Stunt, *Early Brethren and the Society of Friends*, Pinner 1970, Christian Brethren Research Fellowship Occasional Paper No.3).

⁹³ Die Trauung fand im Quaker Meeting House in Bath statt, nach ihrer Heirat schlossen sich aber Fanny und Grattan Guinness einer Brüdergemeinde an (Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988).

⁹⁴ Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988. Zur historischen Eschatologie siehe S. 363 und 365.

Assembly.⁹⁵ Durch die Enge und die mangelnde evangelistische Vision der Brüder fühlte sich die Familie Guinness aber zunehmend unwohler in der Brüderbewegung.⁹⁶ In London hielt sich die Familie Guinness zum East London Tabernacle Archibald Browns,⁹⁷ hatte aber auch zu der von Thomas Barnardo⁹⁸ gegründeten Edinburgh Castle Mission Hall in Stepney Green enge Beziehungen.⁹⁹

A.B. Simpson¹⁰⁰ war streng presbyterianisch aufgewachsen und von 1865-1881 ordnierter Pastor der Presbyterianer, zuerst in Hamilton/Canada, dann in Louisville/USA und zuletzt in der angesehenen 13th Street Presbyterian Church in New York. Sein Wirken für die Weltmission¹⁰¹

⁹⁵ Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 83.

⁹⁶ Spätestens 1880 fand für Grattan Guinness die innere Auseinandersetzung mit der Brüderbewegung einen gewissen Abschluss in einem ausführlichen Eintrag in seine Studienbibel. Ich danke Michelle Guinness für den Hinweis auf diesen Text und für eine Fotokopie.

⁹⁷ Dort wurden Annie Reed und Harry Guinness 1887 getraut (Mackintosh, Harry Guinness 29). Die Aussage in Dana L. Robert, *The Legacy of Adoniram Judson Gordon in: IBMR Okt. 1987, 176-181*, Fanny und Grattan Guinness seien "prominent English Baptists" gewesen (177), ist zumindest missverständlich. Der East London Tabernacle trat am 28.10.1887, am selben Tag wie Spurgeons Metropolitan Tabernacle, aus der Baptist Union aus.

⁹⁸ Grattan Guinness hatte Thomas Barnardo in der Merrion Street Brethren Assembly in Dublin kennengelernt (Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988).

⁹⁹ Dort wurden Harry, Lucy und Geraldine 1873 getauft (Kenneth Holmes, *The Cloud Moves*, London 5 1974[1963], 21). Harry (geboren am 2.10.1861) war 12 Jahre alt, Lucy war 9 und Geraldine war 7 Jahre alt. (M. Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens. *Evangelistes*, Paris 1947, 66).

¹⁰⁰ Die inzwischen als unzureichend empfundenen Standardbiographien (Albert E. Thompson, *The Life of A.B. Simpson*, Brooklyn 1920 [später: Albert E. Thompson, *A.B. Simpson. His Life and Work*, Camp Hill PA 1960]; Aiden Wilson Tozer, *Wingspread. Albert B. Simpson. A Study in Spiritual Altitude*, Harrisburg PA 1943 [stark hagiographisch]) sind jetzt in Vielem überholt durch das verlässliche: Robert L. Niklaus; John S. Sawin; Samuel J. Stoesz, *All For Jesus. God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years*, Camp Hill 1986. Eine gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit seiner Theologie bietet: David F. Hartzfeld; Charles Nienkirchen; *The Birth of a Vision. Essays by members of the faculty of Canadian Bible College and the faculty of Canadian Theological Seminary Regina, Saskatchewan, the official College and Seminary of The Christian and Missionary Alliance in Canada on the occasion of the Centennial of the Christian and Missionary Alliance 1887-1987*, Regina 1986.

¹⁰¹ Auf literarischem Wege hatte er schon seit 1880 durch die von ihm geschaffene illustrierte Zeitschrift "The Gospel in All Lands" für die Mission gewirkt (Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 36-39).

begann er als Pastor der unabhängigen New York Gospel Tabernacle Gemeinde, die er selbst gegründet hatte.¹⁰² Zugleich war er Führer einer interdenominationellen Erneuerungsbewegung, der Christian Alliance (später CMA). Simpson wollte keine neue Kirche gründen, hatte aber nichts dagegen einzuwenden, wenn sich Mitglieder der CMA an einem bestimmten Ort als unabhängige Gemeinde konstituierten.¹⁰³

Fredrik Franson, der Gründer der deutschen und Schweizer Allianzmissionen, einiger skandinavischer China Missionen und der amerikanischen Scandinavian Alliance Mission [TEAM], geboren als Kind frommer lutherischer Eltern, wurde 1874, zwei Jahre nach seiner Bekehrung, durch die Glaubenstaupe Mitglied der Swedish Baptist Church in Estina.¹⁰⁴ Als ihm der Baptismus zu eng wurde, wandte er sich der von Moody gegründeten¹⁰⁵ unabhängigen interdenominationellen Chicago Avenue Church in Chicago zu,¹⁰⁶ deren Mitglied er am 4.8.1878 wurde. Am Tag darauf sandte ihn dieselbe Gemeinde als reisenden Evangelisten aus.¹⁰⁷ Seine ekklesiologischen Untersuchungen waren ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung der Evangelical Free Churches in

¹⁰² Nildaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 52ff.

¹⁰³ Der häufig wiederholte Satz, die CMA sei eine aus einer Missionsgesellschaft entstandene Denomination, ist falsch. Grundlage der späteren Denomination CMA war die *Gemeinschaftsbewegung* CMA. Aber ähnlich wie in Schweden spielte auch bei der CMA das Missionsinteresse eine wesentliche Rolle im Prozess der Denominationalisierung der Gemeinschaftsbewegung.

¹⁰⁴ Paul H. Sheetz, The Sovereign Hand, Wheaton 1971, 17.

¹⁰⁵ Eine Untersuchung von Moodys Kirchenverständnis ist: Stan Nussbaum, D.L. Moody and the Church: A Study of the Ecclesiological Implications of Extra-Ecclesiastical Evangelism, MA Deerfield 1973.

¹⁰⁶ Es spricht viel für die Annahme, dass Chicago Avenue Church damals die erste unabhängige und interdenominationalle Gemeinde Amerikas war (Edvard Torjesen - Fiedler 11.3.1988). Die Geschichte der Gemeinde wird dargestellt in Robert G. Flood, The Story of Moody Church. A Light in the City, Chicago 1985. Diese informative Darstellung hat die Tendenz zu harmonisieren. Deswegen wird der Bruch in der Entwicklung, der durch den Wechsel im Pastorat von Rader (Heiligungsbewegung) zu Ironside (Brüderbewegung, historischer Fundamentalismus) markiert wird, nicht in der nötigen historischen Klarheit dargestellt.

¹⁰⁷ Torjesen, A Study of Fredrik Franson 79f.

America.¹⁰⁸ Franson blieb aber sein Leben lang Mitglied der Chicago Avenue Church.

R.V. Bingham, der Gründer der SIM, wird meist als Baptist bezeichnet. Er kam aus einer Dissenter Familie¹⁰⁹ und gehörte dann zur Heilsarmee, in der er seine Bekehrung erlebt hatte.¹¹⁰ Nicht lange vor dem ersten Missionsversuch im Jahr 1893 hatte er die Theologie der Brüder weitgehend übernommen¹¹¹ und arbeitete als Pastoral Assistant in der unabhängigen (zur CMA Gemeinschaftsbewegung gehörenden) Bethany Chapel in Toronto.¹¹² Es entsprach genau der Theologie der Brüderbewegung, wenn man als unabhängiger Missionar arbeitete. Nach seiner Rückkehr aus Nigeria wurde er aushilfsweise Pastor der Baptistengemeinde Newburgh/New York. Weil man sich gut verstand, wurde Bingham Pastor der Gemeinde und damit Baptist und ordinierter Pastor der Baptisten.¹¹³ Er hatte sich erst mit dem Gedanken getragen, eine baptistische Mission zu gründen. Mag Bingham zuerst auch an eine baptistische Mission gedacht haben, so hatte er doch schon in diesen Anfängen ohne Rücksprache mit der Leitung seiner Denomination völlig unabhängig gehandelt, genauso unabhängig wie die Gemeinde Newburgh, als sie ihn ordinierte.¹¹⁴

Peter Cameron Scott, der Gründer der Africa Inland Mission, kam aus frommem presbyterianischem Hause,¹¹⁵ wurde aber, bevor er als Missionar der CMA nach Afrika ausreiste, von A.B. Simpson ordiniert.¹¹⁶

¹⁰⁸ Edvard Torjesen, Fredrik Franson *in*: EM 4/1988.

¹⁰⁹ J. H. Hunter, A Flame of Fire 39.

¹¹⁰ Ebenda 43ff.

¹¹¹ Bingham, Seven Sevens of Years and a Jubilee 106.

¹¹² Lindsay Reynolds, Footprints 179-182.

¹¹³ Ebenda 106.

¹¹⁴ Nach traditionell baptistischem Kirchenverständnis stehen beide Handlungsweisen nicht im Gegensatz zu den baptistischen Grundprinzipien. Allerdings gehen in den etablierteren baptistischen Denominationen die Bemühungen oft in die Richtung zentraler Kontrolle.

¹¹⁵ Richardson, Garden of Miracles 21,23.

¹¹⁶ Ebenda 24. Es war ein seltener Fall, dass Simpson einen Missionar vor seiner Ausreise ordinierte. Deswegen bedeutet diese Ordination, wenn auch nicht unbedingt den Eintritt in

Diese Ordination erfolgte nicht durch die CMA, die damals noch keine Denomination war, sondern durch die unabhängige New York Tabernacle Gemeinde und deren Pastor A.B. Simpson. Charles Hurlbert, Scotts Nachfolger, kam aus der Gemeinde der Kongregationalisten in Oberlin.¹¹⁷ Seine geistliche Heimat waren jedoch der YMCA, das Pennsylvania Bible Institute (geprägt von Heiligungsbewegung und Prophetischer Bewegung) und die Bibelklassen, die er im Umkreis von Philadelphia unterhielt.¹¹⁸ Auch er handelte ohne jede offizielle Bezugnahme auf seine Denomination, zog aber den unabhängigen Arthur Tappan Pierson zu Rate.¹¹⁹ Nach seinem Ausscheiden aus dem Missionsdienst im hohen Alter schloss er sich in Los Angeles der unabhängigen, nach dem Vorbild der Chicago Avenue Church gestalteten Church of the Open Door in Los Angeles an.¹²⁰ und gründete von dort aus 1928 die Unevangelized Africa Mission.¹²¹

die Tabernacle Gemeinde Simpsons, so doch zumindest eine weitgehende Identifikation Scotts mit dem Prinzip der unabhängigen Gemeinde. Unterlagen über diese Ordination sind bei der CMA nicht mehr erhalten. Zur Problematik von Ordinationen "im Rahmen der interdenominationellen Gemeinschaftsbewegung CMA siehe: Reynolds, Footprints 164-167.

¹¹⁷ Richardson, Garden of Miracles 43.

¹¹⁸ Diese Tatsache zeigen deutlich die Jahrgänge 1896-1900 von Hearing and Doing.

¹¹⁹ Am 14.6.1900 schrieb er für Hurlbert folgendes Empfehlungsschreiben: "Mr. Charles E. Hurlbert, who is connected with the Africa Inland Mission and intimately known by me, and has my entire confidence. The mission he superintends is in my judgement based on sound scriptural and apostolic principles. Its foundations are laid in Holy Scripture, the atonement, and the work of the blessed Spirit. It is a work of faith and prayer. I can heartily commend it to all friends of mission, and believers in Christ our Lord, as worthy to enlist sympathy and prayer, and as offering a fit opportunity to invest consecrated gifts for the purpose of carrying out our Lord's great command." (Als Faksimile abgedruckt als Titelblatt von Hearing and Doing Juli-Sept 1911 anlässlich des Todes von A.T. Pierson). Pierson beriet Hurlbert auch bei der Organisation der AIM nach Scotts Tod und entwarf die Glaubensgrundlage der AIM (7).

¹²⁰ In der offiziellen Geschichte der Church of the Open Door (Michael Cocoris, 70 Years on Hope Street. A History of the Church of the Open Door 1915-1985, Los Angeles Glendora 1985) ist Hurlbert nicht als Missionar der Gemeinde erwähnt, seine Mitgliedschaft wird aber von der Gemeinde bestätigt: Church of the Open Door [Dianne Elyse Enderby] - Fiedler 5.10.1987.

¹²¹ Die UAM blieb in ihrer gesamten Geschichte von schweren personellen Problemen geprägt. 1945 wurde die Arbeit von der im Jahr zuvor gegründeten Conservative Baptist Foreign Mission Society als erste Missionsarbeit übernommen (NN, Founded on the Word,

Arthur Tappan Pierson (1837-1911)¹²² kam aus der 13th Street Presbyterian Church in New York,¹²³ wo er auch 1860 ordiniert worden war.¹²⁴ 1869-1876 war er Pastor einer Kongregationalistengemeinde in Detroit,¹²⁵ 1891-1893 dann Pastor des von Spurgeon gegründeten Metro-politan Tabernacle in London,¹²⁶ einer unabhängigen Gemeinde mit baptistischer Theologie.¹²⁷ Pierson selbst war aber nur als Kind getauft. Erst nach seiner Amtszeit im Metropolitan Tabernacle ließ er sich 1896 auf seinen Glauben hin taufen.¹²⁸ Er wurde jedoch nicht Baptist,¹²⁹ sondern blieb unabhängig.¹³⁰ Seine Sympathie galt den

Focused on the World. The story of the Conservative Baptist Foreign Mission Society, Wheaton 1978, 77).

¹²² Seine Biographien sind: J. Kennedy Maclean, Dr. Pierson and His Message, London oJ [1911]; Delavan Leonard Pierson, Arthur T. Pierson. A Biography by His Son, London 1912. Vgl. Dana L. Robert, "The Crisis of Missions": Premillennial Missions Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions in: Carpenter/Shenk, Earthen Vessels 29-46.

¹²³ Von 1879 bis 1881 war A.B. Simpson Pastor dieser Gemeinde, die er dann verließ, um eine eigene' evangelistische Tabernacle Gemeinde zu gründen.

¹²⁴ Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson 72f.

¹²⁵ Ebenda 127ff.

¹²⁶ Maclean, Dr. Pierson and His Message 13-21; Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson 226-251.

¹²⁷ Die Gemeinde gehörte von ihren Ursprüngen her zur Baptist Union, verhielt sich aber unter Spurgeon schon längere Zeit sehr unabhängig, z.B. durch die Gründung eines eigenen Predigerseminars. Am 28.10.1887 trat die Gemeinde im Zuge der "Down-grade-Kontroverse" aus dem Bund aus. Siehe dazu: Susannah Spurgeon, Die Down-grade-Kontroverse von Spurgeons Standpunkt aus in: Charles Haddon Spurgeon, Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie, Wuppertal/Kassel 1984, 299-308.

¹²⁸ Er hatte vor, sich von seinem Freund George Müller taufen zu lassen, ließ sich aber dann am Samstag, den 1.2.1896 von Dr. James Spurgeon, Charles Haddon Spurgeons Bruder, in West Croydon Chapel taufen, weil er meinte, diesen Schritt des Gehorsams nicht länger aufschieben zu dürfen (Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson 263).

¹²⁹ Er konnte der "geschlossenen" Abendmahlspraxis der Baptisten, für die normalerweise die Glaubenstaufe Voraussetzung zur Teilnahme am Abendmahl war, nicht folgen (Delavan Leonard Pierson, Arthur T. Pierson 269).

¹³⁰ Hier liegt eine Parallele zu A.B. Simpson vor, der sich auch von einem Baptisten taufen ließ, aber kein Baptist wurde. Für ihn war die Glaubenstaufe ein Schritt persönlicher Überzeugung, aber kein Schritt von positiver ekklesiologischer Bedeutung. Symbolisch für seine Einstellung ist die Tatsache, dass er zwar in einer baptistischen Kirche von einem baptis-

Brüdern. Er schrieb die erste maßgebende Biographie George Müllers.¹³¹ Dessen zur Brüderbewegung gehörende Bethesda Gemeinde in Bristol war für ihn eine der beiden ihm bekannten „wirklich apostolischen Gemeinden“.¹³² 1888 hatte er, gemeinsam mit J.M. Sherwood, die 1878 von dem Presbyterianer R.G. Wilder begonnene unabhängige Missionszeitschrift „The Missionary Review of the World“ [MRW] übernommen.¹³³ In ihr gab er den neuen Frei- und Glaubensmissionen beträchtlichen Raum, weil er sie nicht als Konkurrenz verstand, sondern als Bereicherung und neue Kraft zur Ergänzung des immer noch unzureichenden weltmissionarischen Engagements der Kirchen.¹³⁴

George Pearse¹³⁵, der Gründer der Mission to the Kabyles (North Africa Mission), kam aus der Brüdergemeinde Hackney.¹³⁶ Wie er gehörte auch Edward Glenny, der 33 Jahre lang Heimatleiter der North Africa Mission war, zu den Brüdern.¹³⁷ Glenny war früher Anglikaner gewesen. Über Pearse's denominationellen Hintergrund ist nur so viel klar, dass er in seiner Jugend aus einer anderen Denomination zu den Brüdern überwechselte.¹³⁸ Carl Polnick, der erste Leiter der Deutschen China-Allianz-

tischen Pastor getauft wurde, dass aber dessen Frau der einzige Zeuge war (Niklaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 43). Bei Pierson handelte es sich auch um eine Taufe im kleinen (privaten) Kreis. Im Normalfall findet bei Baptisten die Taufe im Hauptgottesdienst statt und bedeutet zugleich die Gemeindeaufnahme.

¹³¹ Arthur T. Pierson, George Müller of Bristol, London 1901.

¹³² Roger Steer, George Müller. Delighted in God, London 1975, 101.

¹³³ MRW Editorial, No.1 1888.

¹³⁴ MRW bringt ab Januar 1884, 52 immer wieder detaillierte Informationen über "Independent Foreign Missions and Missionaries." Vgl. Dana L. Roberts, "The Crisis of Missions" 32f.

¹³⁵ George Pearse war auch 1850 einer der Gründer der interdenominationellen Chinese Evangelization Society, die dann Hudson Taylor 1854 nach China aussandte. Sie brach bald zusammen, ihr Erbe trat die CIM an, die noch heute die Archive der CES verwahrt.

¹³⁶ Coad, Brethren Movement 166.

¹³⁷ Steele, Not in Vain 18.

¹³⁸ Ebenda 15.

Mission (heute Allianz-Mission), war zugleich auch Gründer und Leiter der unabhängigen Gemeinschaft Pannewiese in Wuppertal.¹³⁹

Einige der Gründer blieben ihrer angestammten Kirche mehr oder weniger treu. Aber niemand von ihnen spielte in seiner Kirche irgendeine wesentliche Rolle, die meisten waren nicht einmal ordiniert. Typisch dafür ist Spencer Walton, der Gründer der Cape General Mission [SAGM/AEF]. Er war Anglikaner, wurde allerdings stark von den Brüdern beeinflusst, denen er sich am 19.2.1872, dem Tag nach seiner Bekehrung, anschloss.¹⁴⁰ Später kehrte er dann zur Anglikanischen Kirche zurück¹⁴¹ und arbeitete von 1882-1884 als Evangelist der auf Moodys Anregung hin gegründeten anglikanischen Parochial Missionary Society. Von ihr trennte er sich aber, um denominationell weniger eingeeengt evangelisieren zu können, zuerst in Großbritannien und dann in Südafrika.¹⁴²

Über Karl Kumms Kirchenzugehörigkeit gibt es kaum Informationen. Es heisst, er sei sein Leben lang Lutheraner geblieben, wenngleich er in der formativen Phase der Sudan United Mission kein praktizierendes Glied irgendeiner lutherischen Kirchengemeinde war.¹⁴³ Ähnlich verhält es sich mit Alma Doering. Sie wurde als Kind lutherisch getauft und wechselte nie die Kirchenzugehörigkeit, arbeitete jedoch sehr intensiv mit

¹³⁹ Bertha Polnick, Carl Polnick. Ein Lebensbild, Barmen 1920, 17-19; 50 Jahre Allianz-China-Mission, Barmen S.11. Die Gemeinschaft (dann als Christlicher Missionsverein, Seifenstraße) schloss sich etwa 1936 dem Bund Freier evangelischer Gemeinden an (Int. Karl Dittmar 6.3.1989).

¹⁴⁰ Tagebucheintrag vom 19.1.1872 [der Zusammenhang zeigt aber, dass es sich um den 19.2. gehandelt haben muss] Weeks, Spencer Walton 7. Die Brüdergemeinde, der er sich anschloss, war vermutlich Brixton Hall. Er besuchte die Bibelstunden des unter den Brüdern sehr bekannten Dr. Cronin.

¹⁴¹ "Due to increased knowledge and clearer light" (Weeks, Spencer Walton 7).

¹⁴² Weeks, Spencer Walton 23. In einer damaligen Bekanntmachung hieß es von Walton: "Among other reasons he desires not to confine himself to one branch of Christ's Church, but to take up general and undenominational mission work."

¹⁴³ Karl Kumm wohnte in der Zeit in Castleton. Dort und in der Umgebung gab es keine lutherische Kirche. Er war aber so selten in Castleton, dass er zu keiner Ortsgemeinde eine Beziehung entwickeln konnte. Lucy Kumm, die mehr in Castleton war, nahm wahrscheinlich an freikirchlichen Gottesdiensten teil (Michelle Guinness - Fiedler 22.4.1989).

den Defenseless Mennonites zusammen, die sie als ihre Missionarin auf die mennonitische Station Matara¹⁴⁴ in der Africa Inland Mission in Kenya aussandten.¹⁴⁵ Alma Doering wurde nie wiedergebaptisiert,¹⁴⁶ und zwar nicht, weil sie überzeugte Lutheranerin war, sondern weil ihr Denominationen völlig gleichgültig waren.¹⁴⁷

Héli Chatelin, der Gründer der Mission Philafricaine, kam aus der Waadter Kantonalkirche. Da er so gut wie immer im Ausland lebte, konnte er kaum ein aktives Mitglied seiner Kirche sein. Zwischendurch war er auch einmal Methodist. Als er mit Bischof Taylors Self Supporting Mission ausreiste und der Bischof mit der ersten Gruppe von 23 Missionaren in Luanda ankam, war seine erste offizielle Handlung die Gründung einer Methodistengemeinde, bei der alle Missionare und deren Kinder Mitglieder wurden, obwohl die Methodisten unter ihnen eine Minderheit bildeten.¹⁴⁸ Schon 1887 empfand Chatelin die Zugehörigkeit zu einer Methodistengemeinde als zu eng, weil er nicht an eine Denomination gebunden sein wollte.¹⁴⁹ So war es nur konsequent, dass

¹⁴⁴ Die Station Matara wurde von den Defenseless Mennonites 1906 für fünf Jahre finanziert und besetzt aufgrund einer Vereinbarung mit der AIM. 1911 verkauften die Defenseless Mennonites ihre Station an die AIM (HD Apr.-Dez. 1910,14).

¹⁴⁵ Haigh, der erste Missionar der auf ihr Betreiben 1912 gegründeten Congo Inland Mission, war ein zu den Mennoniten übergetretener Baptist.

¹⁴⁶ Diese Information ist nicht völlig gesichert. Nach Abschluss ihrer direkten Tätigkeit für die Weltmission gründete Alma Doering in St Petersburg FL das D+D Missionary Home. 1955-1957 besuchte sie regelmäßig den Gospel Tabernacle von Rev. Edwin Drew, dem Gründer der interdenominationellen China Boat Mission. Dann gehörte sie zur unabhängigen, aber stark baptistisch organisierten Community Baptist Church. Bei ihrem Tode war sie Mitglied der Elyria Independent Baptist Church in Elyria OH. Das lässt vermuten, dass Alma Doering doch irgendwann in ihren späteren Lebensjahren (wieder-)getauft wurde (Louisa Howard - Fiedler 30.9.1988). Pastor der Elyria Baptist Church war für viele Jahre Dr. Ralph Neighbor, dessen Frau nach seinem Tode Mitarbeiterin des Verlages der Bibelschule Beatenberg wurde.

¹⁴⁷ Int. Louise Howard 21.2.1986.

¹⁴⁸ Brief Chatelins vom 23.3.1885 in: Alida Chatelin, Héli Chatelin 67.

¹⁴⁹ "Je vois clairement que je ne puis, sans grand sacrifice, être membre actif d'aucune dénomination, et que mon influence doit se faire valoir surtout en faveur de l'évangélisation non-confessionnelle" (Héli Chatelin - Alida Chatelin 8.10.1887 in: Alida Chatelin, Héli Chatelin).

er 1888 Freimissionar wurde¹⁵⁰ und dann 1896 mit der Philafrican Lieberators League eine interdenominationelle Glaubensmission gründete.

Der einzige Gründer einer Glaubensmission, der landeskirchlicher Pfarrer war, ist Ludwig Doll (1846-1883).¹⁵¹ Sein großes Vorbild war Georg Müller von den Brüdern,¹⁵² nach dessen Prinzipien er 1878 ein Waisenhaus gründete. Die von ihm begonnene Neukirchener Mission wurde von der Barmer Mission als unnötige Konkurrenz empfunden.¹⁵³ Die frühen Missionsführer in Skandinavien kamen alle aus den verschiedenen Gemeinschaftsbewegungen. Sie gehörten zur jeweiligen Landeskirche bzw. zu den Baptisten,¹⁵⁴ hatten ihre geistliche Heimat aber nicht dort, sondern in den von der Heiligungsbewegung beeinflussten, eher kirchenkritischen Gemeinschaften, die sich dann in der Mitte des 20. Jahrhunderts alle zu Freikirchen entwickelten.

Zusammenfassend ist festzustellen: Die Initiative bei der Entstehung der Glaubensmissionen ging weitgehend von Männern und Frauen aus, die zu unabhängigen Gemeinden der einen oder anderen Richtung gehörten. Die Gemeinden konnten interdenominationell unabhängig sein wie Chicago Avenue Church und viele der Tabernacle Gemeinden. Sie konnten aber auch zur Brüderbewegung gehören oder ihr nahestehen. Waren sie denominationell festgelegt, so waren sie meist Baptisten und

¹⁵⁰ Alida Chatelin, Héli Chatelin 137.

¹⁵¹ Auch Theodor Ziemendorf (1837-1912), von 1900 bis zu seinem Tode 1912 der Vorsitzende des Vorstandes der Sudan-Pionier-Mission, war landeskirchlicher Pfarrer, aber er war zugleich auch ein führender Mitarbeiter des Hessen-Nassauischen Gemeinschaftsverbandes und als solcher Mitinitiator der ersten Gnadauer Konferenz 1888. Leiter des Hessen-Nassauischen Gemeinschaftsverbandes war Pfarrer Leopold Wittekindt, der zugleich Mitglied im Vorstand der SPM und von 1903-1906 auch Sekretär des Gnadauer Verbandes war (Eberhard Troeger - Fiedler 24.3.1988).

¹⁵² Doll war dem greisen George Müller im Frühjahr 1877 bei dessen Besuch im Rheinland begegnet (Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 9). Bei der Einweihung des Missionsseminars am 27.8.1882 hielt Georg Müller die Festpredigt in der Dorfkirche und den Festvortrag am Nachmittag (11).

¹⁵³ Zur Biographie Ludwig Dolls siehe: Bernd Brand', Ludwig Doll: Der Gründer der ersten deutschsprachigen Glaubensmission in: EM 1988, 41-46.

¹⁵⁴ Dies ist der Fall bei John Ongman, dem Gründer der Orebro Missionsforening.

gehörten damit zu einer Denomination, in der die einzelne Ortsge-
meinde fast unbeschränkte Unabhängigkeit entfalten konnte.¹⁵⁵

Soweit die Gründer der Glaubensmissionen zu den etablierten Kirchen gehörten, hatten sie in ihnen fast nie eine offizielle Stellung. In der Regel nahmen sie auch am gottesdienstlichen Leben der Kirchen, deren Mitglieder sie waren, kaum teil. Es fällt weiter auf, dass häufig enge Beziehungen zu einer Gemeinschaftsbewegung bestanden oder Gründer von Glaubensmissionen zugleich in einer Gemeinschaftsbewegung eine bedeutende Rolle spielten.

Überblick über die denominationelle Entwicklung der Gründer der frühen Glaubensmissionen¹⁵⁶

Hudson Taylor	CIM	Methodist – Free Methodist – Brüder – Mission Hall – Baptist
Grattan Guinness	ELTI	Dissenter – Brüder – Mission Hall – Unabhängig – Anglikaner
Fanny Guinness	LIM	Quäker – Brüder – Mission Hall – Unabhängig
Lucy Guinness	SUM	Brüder – Mission Hall – Unabhängig
A.B. Simpson	CMA	Presbyterianer – Unabhängig
Fredrik Franson	TEAM	Lutheraner – Baptist – Unabhängig
Rowland Bingham	SIM	Dissenter – Heilsarmee – Unabhängig/Brüder – Baptist
Peter C. Scott	AIM	Presbyterianer – Unabhängig (CMA)
Charles Hurlbert	AIM	Kongregationalist – Unabhängig
Arthur T. Pierson		Presbyterianer – Kongregationalist – (Brüder/Baptist) – Unabhängig
George Pearse	NAM	Anglikaner – Brüder

¹⁵⁵ Zum baptistischen Gemeindeverständnis siehe: Gerald Borchert, Eine baptistische Ansicht über das Wesen und die Mission der Kirche. Referat für die Konsultation zwischen Lutherischem und Baptistischem Weltbund, November 1988 in: Theologisches Gespräch 2/1989, 1-14. Zur Unabhängigkeit der Ortsgemeinde siehe bes. 6f.

¹⁵⁶ In Klammern gesetzte Angaben bedeuten, dass deutliche Beeinflussungen erfolgten, häufig auch aktive Teilnahme am Gemeindeleben, ohne dass die ursprüngliche denominationelle Mitgliedschaft aufgegeben wurde.

Edward Glenney	NAM	Anglikaner – Brüder
Carl Polnick	ACM	Evangelisch – Unabhängig
Spencer Walton	SAGM	Anglikaner – Brüder – Anglikaner
Karl Kumm	SUM	Lutheraner – (Mission Hall)
Alma Doering	CoIM	Lutheraner – (Mennonit) – Unabhängig
Héli Chatelin	MPh	Reformiert – Methodist – (ohne offizielle Zugehörigkeit, reformierte Tendenz)
Ludwig Doll	Neuk	Reformiert ¹⁵⁷
John Ongman	Örebro	Lutheraner – Baptist – (Örebro Missionsforening)
C.T. Studd	WEC	Anglikaner – (Indien: Interdenominationell)
Priscilla Studd	WEC	Heilsarmee – (Indien: Interdenominationell) - Anglikaner

Es ist durchaus kein Zufall, dass fast alle Gründer der frühen interdenominationellen Glaubensmissionen einen Wechsel der denominationalen Zugehörigkeit durchgemacht haben, meist schon vor der Gründung der Mission. Insofern spiegelt der interdenominationaler Charakter der Glaubensmissionen oft auch die Lebensgeschichte der Gründer wider. In diesem Prozess des Denominationswechsels kehrt ein Phänomen häufig wieder: der starke Einfluss der Brüderbewegung in der formativen Phase des Lebens eines Gründers und danach ein schrittweiser Prozess der Loslösung von der zunehmend als zu eng¹⁵⁸ und dem evangelistischen und interdenominationellen Grundansatz als widersprechend empfundenen Brüderbewegung.¹⁵⁹ Diese Entwicklung fand bei Hudson Taylor statt, bei der gesamten Familie Guinness¹⁶⁰ und auch

¹⁵⁷ Doll starb früh. Sein Nachfolger Stursberg war Landeskirchler, aber als Kind und auf seinen Glauben hin getauft.

¹⁵⁸ Vgl. Coad, Brethren Movement 180.

¹⁵⁹ "Many of those who joined the society lived in a sort of spiritual no-man's land. Their spiritual inspiration came less from the orthodox churches than from the experiences of the revival and, later, of the holiness movement. Denominational membership... often involved a transdenominational movement, with membership of the Brethren playing some part" (Cecil P. Williams, *The Recruitment and Training of Overseas Missionaries in England Between 1850 and 1900*, MLitt Bristol 1977, 185).

¹⁶⁰ Lucy Guinness heiratete den Lutheraner Karl Kumm. Sie fühlte sich bedrückt von der Enge der Brüder (Lucy Guinness, *Tagebuch* 1883). Harry Guinness und seine Frau Annie schlossen sich nach ihrer Heirat der Church of England an. 1903 heiratete Grattan Guinness in zweiter

bei Rowland Bingham und Spencer Walton. Sie wiederholte sich in vielen einzelnen Lebensläufen weniger bekannter Persönlichkeiten.

Der denominationelle Wechsel zeigt eine starke Unabhängigkeit der Gründer der Glaubensmissionen. Dieselbe Unabhängigkeit zeigt sich darin, dass sie sich weder materiell noch kirchenrechtlich von ihren Denominationen abhängig fühlten. Sie führten ihr Tun auf direkte göttliche Berufung zurück. Aber es würde ein falsches Bild entstehen, wollte man diese Unabhängigkeit nur von dieser Distanz zu den etablierten Kirchen her interpretieren. Ihre Unabhängigkeit muss stattdessen von einer doppelten Abgrenzung her verstanden werden: einmal von der Abgrenzung gegen die etablierten Kirchen, zum andern aber auch von der Abgrenzung gegen die Brüderbewegung und die Idee der absolut unabhängigen Freimission her. Wegen des starken Einflusses der Brüderbewegung auf die frühen Führer und die ersten Missionare der Glaubensmissionen war dieser Abgrenzungsprozess gegen die Idee der absoluten Unabhängigkeit die schwierigere theologische Leistung.¹⁶¹ Die Glaubensmissionen sind deswegen primär nicht von ihrer im Vergleich zu den klassischen Missionen großen Unabhängigkeit her zu interpretieren, sondern von ihrer Überwindung der absoluten Unabhängigkeit in den Freimissionen und in den Nichtkirchenmissionen der Brüderbewegung her.

Bei diesem Übergewicht unabhängig/baptistisch, in jedem Fall aber eher freikirchlich eingestellter Führer der frühen Glaubensmissionen ist die starke Beteiligung von Anglikanern erstaunlich. In den meisten Heimatleitungen der Glaubensmissionen waren anglikanische Pfarrer

Ehe die 41 Jahre jüngere Grace Hurditch, Tochter eines der Führer der Brüderbewegung, Charles Russel Hurditch [Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 247ff; vgl. Coad, *Brethren Movement* 169-181]. Nach einer Weltreise, um ehemalige ELTI Schüler zu besuchen, gehörten sie zur Church of England in Bath, wo auch die beiden Söhne John Christopher (*20.7.1906) und Paul (*8.5.1908) als Säuglinge getauft wurden (Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988).

¹⁶¹ In diesem Zusammenhang ist ins Gedächtnis zu rufen, dass Hudson Taylor, bevor er die CIM gründete, Freimissionar war. Wie er waren auch Héli Chatelin, Rowland Bingham und andere zuerst Freimissionare. Mehrere Glaubensmissionen sind aus Freimissionen hervorgegangen, z.B. die Qua Iboe Mission und die Angola Evangelical Mission. Andere hatten Tendenzen in Richtung Freimission, z.B. die frühe CMA. Zu den Freimissionen siehe S. 30 und S. 372-380.

beteiligt, so z.B. Prebendary Webb-Peploe in der Sudan United Mission, oder, ebenfalls in der SUM, Bischof Tugwell nach seinem Ausscheiden aus dem Dienst der CMS in Nigeria. Im Jahr 1913 wurde der SUM Missionar Dr. Alexander in Lagos von Bischof Tugwell ordiniert, der ihn anschließend zu seinem Examining Chaplain machte. Dr. Alexander blieb dabei aber Missionar der SUM.¹⁶² Ähnlich hat der engste Mitarbeiter Simpsons, Rev. Wilson, mit voller Zustimmung seines Bischofs für die CMA gearbeitet. Simpson stand auch in Kontakt zu Elizabeth Baxter vom Bethshan [Healing] Home in London,¹⁶³ deren Mann anglikanischer Pfarrer war. Dieses Phänomen der starken anglikanischen Beteiligung findet seine Erklärung in der gemeinsamen Frömmigkeit, hatte doch der in den Glaubensmissionen so starke Einfluss der Heiligungsbewegung unter den klassischen Kirchen in der anglikanischen Kirche den stärksten Eingang gefunden. Das zeigt sich an der Keswick Bewegung,¹⁶⁴ der stärksten britischen Variante der Heiligungsbewegung, deren Führer vorwiegend Anglikaner waren.¹⁶⁵ In die etablierten Freikirchen fand die Heiligungsbewegung dagegen kaum Eingang.

Die enge Zusammenarbeit mit Anglikanern ist für das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen umso bedeutender, weil es in der anglikanischen Kirche auch eine einflussreiche anglokatholische Richtung gibt. Die Glaubensmissionen waren nicht zur Zusammenarbeit mit Anglokatholiken bereit, da ihnen deren Zeremonien, ihr Verständnis der

¹⁶² Prot. SUM 3.4.1912; 19.3.1913.

¹⁶³ Ihre Biographie ist: Nathaniel Wiseman, Elizabeth Baxter (Wife of Michael Paget Baxter). Saint, Evangelist, Preacher, Teacher, and Expositor, London 1928. Sie blieb ihr Leben lang "an Episcopalian, with a difference, for she has ever claimed a liberty of 'prophesying' that perhaps was not quite in accordance with ecclesiastical rule" (278).

¹⁶⁴ Ausführlicher dazu S. 219ff.

¹⁶⁵ Die Sonderrolle der Anglikaner im Verhältnis zu den Glaubensmissionen zeigt sich in Großbritannien noch heute in der Tatsache, dass drei anglikanische Missionen (CMS, Bible Churchmen's Missionary Society, South American Missionary Society) als einzige klassische Missionen nicht nur Mitglied des eher ökumenisch orientierten Zusammenschlusses (Conference for World Mission) sind, sondern auch des eher evangelikalen Zusammenschlusses (Evangelical Missionary Alliance). Die Mitgliedsverzeichnisse beider Organisationen finden sich im jeweiligen UK Christian Handbook. Zur Zeit gültig: Peter Brierley (Hg.), UK Christian Handbook 1987/88 Edition, Bromley/London/Swindon 1986 (3381).

Messe, ihre Heiligenverehrung und anderes als katholisch und damit als „unchristlich“ erschien.¹⁶⁶ Trotzdem war es den Glaubensmissionen möglich, mit den nichtanglikanischen Anglikanern intensiv zusammenzuarbeiten, was zeigt, dass ihr Einheitsverständnis, im Unterschied zu dem des Fundamentalismus, mehr inklusiv als exklusiv war. Man muss, und das gilt bis heute, von einem *unabgegrenzten Einheitsverständnis* der Glaubensmissionen sprechen: Die Glaubensmissionen stellen klar, wer zu ihnen gehören kann, sind aber *nicht* bereit, *organisatorische* Abgrenzungen gegen andersdenkende Gruppen vorzunehmen.¹⁶⁷

Die Zusammensetzung der „Boards“, „Councils“ oder „Committees“, die jeweils die Geschäfte einer Mission leiteten, war ganz anders als die persönliche Herkunft der Gründer vermuten lassen könnte. Da die Heimatleitung sich ua. um eine gute Präsentation der Mission in der Heimat bemühen musste, war es notwendig, diese Gremien so repräsentativ interdenominationell wie möglich zusammenzusetzen. Beispielhaft ist die SUM, in deren Councils es sogar von bestimmten Kirchen entsandte ex officio-Mitglieder gab. Karl Kumm war schon bald

¹⁶⁶ Die Situation wird in nuce in folgender Episode aus Cambridge deutlich, die Robin Lamburn, langjähriger Missionar der anglikanischen UMCA, in einem Rückblick auf sein Leben in einem privaten Brief berichtet: "In late 1926 or early 1927 when I was at Staggers, Mark Way (who was a year junior to me at Trinity) wrote to tell me of a meeting that had been convened by Stewart, Dean of Chapel at Trinity, to try to get the Anglo Catholics and Evangelicals to get together and support the college chapel. They agreed to hold a weekly prayer meeting together in chapel, but they could no wise agree on what should be said or done at the prayer meeting. Then Mark himself suggested that if they could not agree on a form of service, then they should meet together and pray in silence for quarter of an hour. Thus was agreed. Next item on the agenda. But a few minutes later one of the evangelicals asked to return to the discussion on the proposed prayer meeting, for he said, "I have been thinking it over, and not even in silence can I pray with an Anglo-Catholic." Finis. I remember facing one of the CICCU [die evangelikale Studentenvereinigung mit sehr guten Beziehungen zu den Glaubensmissionen] men who was declaiming about a frightful abuse with the zeal of an O.T. prophet; I was really scared with his wrath. And what was it all about candles on the Altar, nothing else. I have no doubt that we Anglo-Catholics were pretty horrid and stiff, but there was real difficulty with the CICCU" (Robin Lamburn Fiedler 4.2.1988).

¹⁶⁷ Die Frage, wieweit Zusammenarbeit mit Gruppen möglich ist, die ihrerseits mit Gruppen zusammenarbeiten oder zusammengehören, mit denen die eigene Gruppe Zusammenarbeit nicht für möglich hält, wird dann in den 1950er Jahren zum entscheidenden Streitpunkt zwischen fundamentalistischen und evangelikalen Missionen.

nach der 1900 erfolgten Gründung der Sudan Pioneer Mission mit seinem Komitee in Schwierigkeiten geraten und ausgeschieden.¹⁶⁸ Deswegen versuchte er noch im Jahr 1902 einen anderen Ansatz zu finden in der Gründung der „Lightbearers' League“, die dazu beitragen sollte, dass die vorhandenen Missionen in den Sudangürtel vorstießen.¹⁶⁹ Abgesehen von der CMS, die schon eigene Pläne hatte, gelang es aber Karl Kumm nicht, eine der denominationellen Missionen zu einem Vorstoß zu bewegen.¹⁷⁰ So sah er keinen anderen Weg, als eine neue Mission zu gründen. Seiner Frau Lucy gelang es, die führenden englischen Freikirchen dazu zu bewegen, die Gründung dieser neuen Mission für den Sudangürtel zu bejahen¹⁷¹ und je einen der vielen ehren-

¹⁶⁸ Prot. SPM 26.7.1902; 2.10.1902; Sudan Pioneer Nov. 1902,87 [Nachricht von seinem Ausscheiden].

¹⁶⁹ Maxwell, *Half A Century of Grace* 25 klingt etwas anders, könnte aber rückblickend vereinfacht sein.

¹⁷⁰ Deswegen wandte sich die junge Mission Mitte 1904 in ihrem Aufruf "To all Christians in England, Scotland, Ireland and Wales" (Abdruck Prot. Sept. 1904) nicht mehr an die Kirchen, sondern an die einzelnen. "In view of the present crisis in the West Central Sudan where, unless the Gospel of Christ be brought within the next few years to Northern Nigeria, the million numbered Pagan peoples of that new British Protectorate (a country as large as one-third of India) will go over to Islam; and in view of the fact that none of the Missionary Societies of the Baptist, Congregational, Methodist, or Presbyterian Churches of Great Britain or Ireland feels itself at present able to do anything for the evangelization of the Sudan, we earnestly desire to do what the Lord enables us to do to help to bring His light to the Sudan" (3). Diese Deklaration wurde Juni und Juli 1905 von etwa 150 mehr oder weniger führenden Freikirchleuten leicht geändert unterzeichnet. Ihr Schluss lautet: ... for the evangelization of the Sudan, desire to join hands in a United Mission, to bring the Light of Christ to those to whom he is not named." Aber alle unterzeichneten nur als Privatpersonen, nicht im Auftrag ihrer Kirchen oder Gemeinden.

¹⁷¹ Sudan Pioneer Mission (Lucy Kumm) - Secretaries of all Free Church Missions 24.3.1904; siehe auch Prot. Sudan Pioneer Mission [SUM] 22.12.1903 (mit Wesleyan Methodist Missionary Society - Kumm 28.11.1903); Prot. 17.3.1904; Prot. Irish Council 4.6.1904; London Council 17.1.1905; 11.5.1905 (Lucy Kumm reist nach London, um bei den Freikirchen mehr Unterstützung zu organisieren. Die meisten unterzeichneten folgenden Text: "In view of the fact that none of the Missionary Societies of the Baptist, Congregationalist, Methodist or Presbyterian Churches of Great Britain or Ireland feels itself at present able to do anything for the evangelization of the Sudan, we should rejoice if the Lord should enable the Free Churches of this country to join in a United Sudan Mission. And while we do not pledge our Churches or Missionary Societies to the support of such a mission we should be glad to see it taken up by the churches which are at present doing nothing for the Evangelization of the Sudan" - abgedruckt sehr ähnlich in *Lightbearer* Weihnachten 1905); 2.1.1906 (Das Free Church Council gibt der SUM seine moralische Unterstützung).

amtlichen Direktoren zu stellen.¹⁷² Die Basis der Mission - sie hieß jetzt wegen der halboffiziellen freikirchlichen Beteiligung auch nicht mehr Sudan Pioneer Mission, sondern Sudan United Mission¹⁷³ - waren aber nicht die Führungsspitzen der Freikirchen,¹⁷⁴ sondern weiterhin die Freundeskreise des East London Training Institutes und andere, die die Kums für ihre Mission gewinnen konnten.¹⁷⁵

Ex officio-Mitglieder gab es normalerweise in den Heimatleitungen nicht. Aber sehr oft wurde versucht, einzelne Mitglieder zu gewinnen, die de facto doch eine bestimmte Kirche oder einen bestimmten Bereich repräsentieren konnten.¹⁷⁶ Dabei entstand oft ein Konflikt zwischen dem Wunsch nach repräsentativen und einflussreichen Mitgliedern in den Heimatleitungen und dem ebenso berechtigten Wunsch nach effektiv arbeitenden Mitgliedern. Der Idealfall, dass Mitglieder der Heimatleitung sowohl im Bereich der eigenen Kirche eine wichtige Rolle

¹⁷² Am 1.8.1906 wurde ihre Zahl auf 16 festgelegt (Lightbearer Okt. 1906, 192). Ein Blick in die Protokolle zeigt, wieviel Mühe sich die Mission machte, die nötigen Direktoren zu finden, ein Blick in die Anwesenheitslisten der Sitzungen zeigt, dass die Direktoren oft wegen anderer Verpflichtungen verhindert waren. Sehr enttäuschend für Kumm war es, dass bei der großen SUM Strategiekonferenz 1912 in Swanwick die meisten Direktoren abwesend waren (Kumm - Pedersen 3.9.1912).

¹⁷³ Prot. 1st Scotch Council (Änderung vorgeschlagen); Prot. 7th English Council (Änderungsvorschlag akzeptiert).

¹⁷⁴ Der sofort nach der Zustimmung des Free Church Councils veröffentlichte Aufruf "A Crisis in the Mission Field" (Prot. Feb. 1906) enthält auf S.2 die Namen der Vertreter.

¹⁷⁵ Das stärkste Interesse fanden sie in Schottland und Irland und im Raum Liverpool. - 1912 kam es zur Gründung eines dänischen Zweiges, der auf die Initiative des Missionskandidaten Dr. Brønnum, der in Schottland studierte, und des ihn tragenden Freundeskreises zurückging. Die SUM hatte damit als erste der Glaubensmissionen nicht nur Missionare mit einer anderen Umgangssprache als Englisch, sondern auch einen selbständigen Zweig auf dem europäischen Festland.

¹⁷⁶ Ein typisches Beispiel dafür ist das von dem Arzt Robert Fallon organisierte SUM Auxiliary für Südafrika: Rev. J.S. Moffat (Sohn des berühmten Missionars Dr. Moffat) repräsentiert die Kongregationalisten, Rev. John Russel, BD, Pfarrer einer der wesentlichsten Kirchen, repräsentiert die Presbyterianer ("a man of great weight among them"), Rev. Ernest Baker repräsentiert die Baptisten, und Rev. George Robson ist "unser Wesleyaner." Rev. Andrew Murray "a household word among all denominations" repräsentiert die Reformierten (Fallon - SUM, zitiert in Lightbearer Weihnachten 1905). - Bei der Gründung neuer Missionen kam es aber manchmal auch zu Councils aus "einfachen" Leuten, die außer sich und ihrem Engagement nur ein paar Freunde repräsentierten.

spielten als auch noch genügend Energien frei setzen konnten zu engagierter Mitarbeit, war nicht so häufig anzutreffen.

Das individuelle Einheitsverständnis der Glaubensmissionen

Die bisherige Darstellung lässt deutlich die Konturen des Einheitsverständnisses der Glaubensmissionen erkennen: Das Einheitsverständnis ist unabgegrenzt, und Einheit wird nicht kooperativ verstanden, sondern individuell. Einheit wird nicht dadurch hergestellt, dass Kirchen als korporative Größen untereinander eins sind, sondern dadurch, dass einzelne Christen untereinander eins sind.¹⁷⁷ Dabei gehen die Glaubensmissionen von der *vorhandenen* Einheit des Leibes Christi aus. Alle „wirklichen“ Christen, gleichgültig welcher Kirche sie angehören, sind Teil des Leibes Christi. Auf der anderen Seite hat jede Kirche auch Mitglieder, die in Wirklichkeit keine Christen sind. Die organisierten Kirchen sind deswegen nur von zweitrangiger Bedeutung. Bingham formulierte es so, dass die Denominationen „zu exklusiv und zu inklusiv“ seien: Viele „der besten Heiligen, die Gott und die Gnade geschaffen haben“, seien offensichtlich Mitglieder anderer Kirchen als der eigenen, aber andererseits hätten sich auch in alle Kirchen „Weltlichkeit und Unglaube, lehrmäßige Irrtümer und gebrochener Glaube“ eingeschlichen.¹⁷⁸

Die Glaubensmissionen stellen durch ihre Unterscheidung zwischen (Namens-) Christen und (wirklichen) Christen das Kirchenverständnis der etablierten Kirchen grundsätzlich durch die Aufnahme freikirchlicher Prämissen in Frage, ohne aus diesen Prämissen die freikirchliche Folgerung der Trennung von der etablierten Kirche zu ziehen. Die Glaubensmissionen gehen alle davon aus, dass jede Kirche ein *corpus permixtum* sei. Sie versuchen nicht, diese Situation durch Kampf um die Reinheit der Kirche zu bessern, und sie reagieren auf sie auch nicht mit dem Rückzug aus den etablierten Kirchen. Beide Bemühungen, selbst

¹⁷⁷ Dieses "individuelle Einheitsverständnis" entspricht dem der Evangelischen Allianz. - Im Englischen kann die organisatorische Einheit als "unity" bezeichnet werden, die 'individuelle Einheit' als "oneness" (Edvard Tojesen - Fiedler 13.3.88).

¹⁷⁸ Rowland V. Bingham, Why Work Interdenominationally? in: The Evangelical Christian Jan. 1913,4.

wenn sie die Einheit der Kirche zum Ziel haben, führen zur Separation und zur Gründung weiterer Denominationen.¹⁷⁹ Damit lehnen die Glaubensmissionen in diesem Punkt sowohl den nicht-denominationalen (die Denominationen verneinenden) als auch den fundamentalistischen Ansatz ab. Der nicht-denominationaler Ansatz führt zur Gründung neuer Gemeinden neben den Denominationen,¹⁸⁰ der fundamentalistische Ansatz führt zur Spaltung der vorhandenen Denominationen.

Die Einstellung der Glaubensmissionen und der sie tragenden Bewegungen zu den etablierten Kirchen ließe sich unter den Stichworten *Bejahung* und *Ignorierung* beschreiben. Nirgendwo wurde gegen die etablierten Kirchen Propaganda gemacht. Es wurde auch kein Versuch unternommen, sie zu reformieren oder zu restaurieren. Ihre Amtsträger wurden geachtet, ihre Amtshandlungen als gültig anerkannt. Ihre Lehren und Bekenntnisse wurden akzeptiert, sogar so weit, dass man sich widersprechende Lehren, wie im Fall der Taufe, gleichzeitig akzeptierte, und fast immer wurde den Kirchen auch die Spendung der Sakramente und die Durchführung der Kirchenzucht überlassen. Auf der anderen Seite wurden die Kirchen von den Glaubensmissionen ignoriert: Sie baten die Kirchen weder um Zustimmung noch um Geld. Wenn ihnen das Amtsverständnis der Kirchen als Hindernis für das Wirken Gottes erschien, versuchten sie nicht, dieses kirchliche Amtsverständnis auf den ordentlichen konstitutionellen Wegen zu verändern, sondern sie setzten einfach ihr eigenes an dessen Stelle. Sehr eigenständig war oft auch ihre Definition, wer ein wirklicher Christ sei. Dieser Definition entsprachen manche der Führer und Lehrer der Kirchen nicht. Selbst wenn man sie als Christen nicht akzeptieren konnte, erkannte man sie doch als Kirchenführer an.

Aufgrund ihres individuellen Einheitsverständnisses standen und stehen die Glaubensmissionen dem Bemühen um die organische Einheit der

¹⁷⁹ Ebenda. Hier spricht Bingham typisch für fast alle Glaubensmissionen.

¹⁸⁰ Sowohl die Disciples of Christ als auch die Brüderbewegung und die japanische Nichtkirchenbewegung wurden de facto Denominationen. Anders als die Nichtkirchenbewegungen haben die Glaubensmissionen nur im Missionsgebiet Denominationen gegründet. Zur japanischen Nichtkirchenbewegung siehe: Carl Michalson, *Japanische Theologie der Gegenwart*, Gütersloh 1962, 9-25; Hannelore Kimura-Andres, *Mukyokai*, Erlangen 1988.

Kirchen sehr skeptisch gegenüber. Sie suchten eher andere Wege, um christliche Einheit darzustellen.¹⁸¹ Da die Kirchen sekundäre Größen sind, haben die Glaubensmissionen gegen den Zusammenschluss von Kirchen zwar nichts einzuwenden, aber es ist zu fragen, ob sich die dafür aufzuwendende Mühe überhaupt lohnt.¹⁸² Statt dessen soll alle Energie darauf verwendet werden, auf der Grundlage der schon vorhandenen geistlichen Einheit des Leibes Christi so effektiv wie möglich gemeinsam zu wirken, sei es in der Weltmission, der Heimatmission oder der Bibelverbreitung.¹⁸³ Abgesehen von der gewissen Gleichgültigkeit gegenüber dem Bemühen um organische Einheit, findet sich in den Glaubensmissionen auch die Angst, dass organische Zusammenschlüsse zu einer Zusammenballung von Macht führen könnten, die für die Erfüllung der missionarischen Aufgabe der Kirche ein Hindernis wäre.¹⁸⁴ Diese Sorge war ein Grund für die kritische Einstellung der Glaubensmissionen zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910.¹⁸⁵

Als neue Missionen gerieten die Glaubensmissionen schon sehr bald unter die scharfe Kritik vieler älterer Missionen. Man war überzeugt, dass die Gründung immer neuer Missionen eine Zersplitterung der Kräfte bedeute und damit die Missionsarbeit hindere und nicht fördere, wie es die Vertreter der neuen Missionen behaupteten. Aus dieser Überzeugung heraus versuchte z.B. Gustav Warneck, die Gründung der

¹⁸¹ F.L. Chapell, *The Eleventh-Hour Laborers. A Series of Articles from "The Watchword"*, Nyack/New York o.J. [1898], der vielleicht älteste Versuch einer Analyse der Glaubensmissionen, widmet den Konferenzen ein eigenes Kapitel (72-77).

¹⁸² Vgl. Bingham, *Why Work Interdenominationally?* 13.

¹⁸³ Vgl. Chapell, *The Eleventh-Hour Laborers* 76f.

¹⁸⁴ Vgl. L.E. Maxwell, *Prairie Pillars, Three Hills* 1971, 74: "There is one body, not one church... This 'Body' is not formed by a federation of all the organized churches of Christendom. Such a union would be at best but a 'frozen' union with little likelihood of it ever thawing out... It may sound beautiful and sentimental to sing out the slogan: 'One world, one witness, one church', as though a great religious compact were the answer to the Saviour's prayer for our unity."

¹⁸⁵ Vgl. dazu: Roland V. Bingham, *Unity the Key Word - But at too Great a Cost in: The Missionary Witness* 1910, 27.

Sudan-Pionier-Mission zu verhindern.¹⁸⁶ Damit gab er aber einer weitverbreiteten Kritik nur konkrete Form. Hinzu kam die Kritik, dass die neuen Missionen sich durch ihren Separatismus von der hundertjährigen Erfahrung der alten Missionen trennten und somit alle Fehler selbst machen müssten.¹⁸⁷ Die Antwort Simpsons auf diese Kritik ist typisch für die Antwort der Glaubensmissionen: Ein Evangeliumsmopol gibt es nicht!¹⁸⁸ Ihren Grund hat diese Antwort in der Auffassung der Glaubensmissionen von der Hauptaufgabe der Kirche: die Missionierung der gesamten Welt in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft. Diesem Ziel muss alles, auch die organisatorische Einheit, untergeordnet werden. Für die frühen Glaubensmissionen bedeutete das: Wenn die Kirchen die Aufgabe der Weltmission nicht (genügend) sehen, müssen eben freie Vereinigungen und Missionsgesellschaften diese Aufgabe erfüllen, wie es im ersten Jahrhundert der großen Missionsbewegung geschah. Wenn die vorhandenen Missionen die Arbeit nicht schaffen, ist es berechtigt, neue Missionen zu gründen. Wenn nicht genügend ordinierte Missionare zur Verfügung stehen, darf darunter die Expansion der Missionsarbeit nicht leiden. Es müssen dann Wege gefunden werden, andere Missionskandidaten zu finden, die in einer ihnen entsprechenden Weise ausgebildet werden müssen, selbst wenn das die Schaffung neuer Ausbildungsstrukturen erfordert. Für die Glaubensmissionen war und ist also organische und organisatorische Einheit der Kirchen nur von sekundärem Wert, weil sie bestenfalls vorhandener Einheit Ausdruck verleihen kann, schlimmstenfalls ihre Nebenwirkungen aber die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe der Kirche verhindern könnten.

¹⁸⁶ Prot. SPM 25.10.1900 nimmt zu dem Brief Warnecks ausführlich Stellung, allerdings ist das Original des Briefes im Archiv der EMO nicht vorhanden, einen Warneck Briefnachlass gibt es auch nicht.

¹⁸⁷ Die frühe Geschichte zeigt, dass genau das geschehen ist: Viele Glaubensmissionen mussten erst mit Mühe lernen, dass ein beträchtliches Maß an Organisation und Ausbildung nützlich ist, um effektiv arbeiten zu können. Aber die meisten Missionare der frühen Glaubensmissionen hätten in den klassischen Missionen nie hätten arbeiten können, weil diesen die nötigen Mittel und ihnen die verlangten Qualifikationen fehlten.

¹⁸⁸ In Christian Alliance 7.12.1889 meint Simpson etwas bissig, dass keinerlei Anlass zur Sorge bestünde, dass ungebildete Menschen mehr Fehler machten als Gebildete, die andere kontrollieren wollen, aber kaum kompetent sind, ihre eigene Arbeit zu tun.

Im Rückblick erscheint die Bedrohung der „alten“ Missionen durch die Glaubensmissionen weniger dramatisch. Wenn Ludwig Doll, auf diese Frage angesprochen, im Jahr 1880 antwortete, Gott der Herr habe Silber und Gold genug, um auch noch manche Missionare von Neukirchen aus in die Heidenwelt zu senden,¹⁸⁹ so klingt das nach Vergeistlichung eines konkreten Problems.¹⁹⁰ Kumm antwortete auf Warnecks Vorhaltungen, indem er darauf hinwies, dass das geistliche Leben in Deutschland wieder im Wachsen sei und sich deswegen auch neue Hilfsquellen für die Mission auftun würden.¹⁹¹ Später stellte auch Warneck fest, dass die Neukirchener Mission „den mehr freikirchlich gerichteten Kreisen zunächst in Rheinland und Westfalen einen Sammelpunkt bot.“¹⁹²

In der Tat gilt das, was hier Warneck für Neukirchen anerkennt, für einen sehr großen Bereich der Glaubensmissionen. Sie alle hatten eine „freihere kirchliche Stellung“, weil sie ihre Missionare und ihre finanzielle Unterstützung weitgehend aus Kreisen bezogen, die durch die neuen geistlichen Bewegungen entstanden waren. Da diese Bewegungen quer durch fast alle evangelischen Kirchen liefen und sich sehr häufig auch separat in ihnen als „Gemeinschaften“ konstituierten,¹⁹³ die keiner Kirche untergeordnet waren, ist es nur verständlich, dass sie auch einen Weg zu einer ihnen und ihrem interdenominationellem Verständnis entsprechenden Mitarbeit in der Weltmission suchten. Wenn man in

¹⁸⁹ Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 10.

¹⁹⁰ Den wichtigsten Anteil an der Finanzierung der Neukirchener Mission hatten Kreise aus dem Evangelischen Gemeinschaftsverband Siegerland, und so wurde, trotz freundlicher Beziehungen zueinander, bei der Rheinischen Mission Neukirchen immer als Konkurrenz empfunden. Aber wahr ist auch, dass eine Reihe der Missionare sich bei Neukirchener Evangelisationen bekehrt hatten und die durch diese Evangelisationen entstandenen Gemeinschaften zu einem guten Teil die Siegerländer Beiträge leisteten (Adolf Kühn, Die Neukirchener Mission und das Siegerland. Erweckung und Mission in: Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 28-43).

¹⁹¹ Prot. SPM 25.10.1900.

¹⁹² Warneck, Abriss 147.

¹⁹³ Die Zugehörigkeit zu einer "Gemeinschaft" schloss in der Regel die Mitgliedschaft in einer der verfassten Kirchen ein. Trotzdem entwickelten sich im Laufe der Jahrzehnte aus manchen Gemeinschaften oder "Missions" auch unabhängige Gemeinden oder freikirchliche Gemeinden.

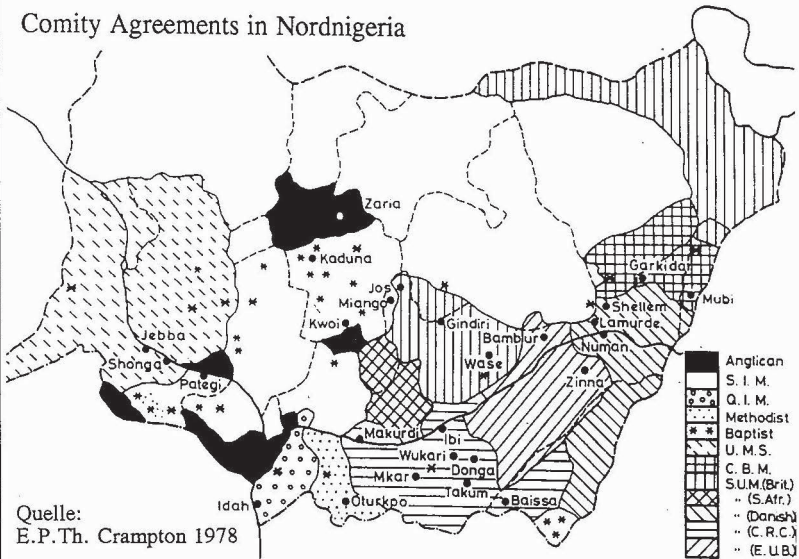
den Protokollen die Herkunft der Missionskandidaten untersucht, so wird deutlich, dass die Glaubensmissionen nur bedingt eine Konkurrenz zu den „alten“ Missionen darstellten, da sie ihr Personal und ihr Geld weitgehend (wenn auch nicht ausschließlich) aus den neuen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufbrechenden Bewegungen bezogen.

Die neuen Missionen unterschieden sich aber nicht nur durch andere Trägerkreise von den alten Missionen. Sie hatten auch eine andere Theologie, die sich zwar im Rahmen traditioneller Theologie unterbringen ließ, aber doch eine Reihe von Akzenten aufwies - besonders in der Lehre vom Heiligen Geist und von den letzten Dingen - die sich in der Theologie der Kreise, die die klassische Missionsbewegung getragen hatten, so nicht fanden.

Karte Nr. 11

COMITY AGREEMENTS IN NORDNIGERIA

Comity Agreements in Nordnigeria



Die Einflußgebiete der evangelischen Missionen in Nordnigeria

Glaubensmissionen

- CBM Church of the Brethren Mission
- CRC Christian Reformed Church Branch
- EUB Evangelical United Brethren Branch
- QIM Qua Iboe Mission
- SIM Sudan Interior Mission
- SUM Sudan United Mission

UMS United Missionary Society
(Die United Missionary Society ist eine denominationell evangelikale Mission, die als Glaubensmission gegründet wurde.)

Quelle: Edmund P.T. Crampton, Christianity in Northern Nigeria, London 21979(1975), 148.

Kapitel 5

Das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen in Afrika

Als die Missionare der Glaubensmissionen in Afrika mit ihrer Arbeit begannen, befanden sie sich hinsichtlich ihres Kirchenverständnisses in einer völlig neuen Situation. In der Heimat hatte sich ihr Kirchenverständnis in einem Prozess der Auseinandersetzung und des Arrangements mit den verschiedenen Kirchen entwickelt. Da alle Glaubensmissionen ihre Arbeit in Gebieten Afrikas begannen, in denen es noch keine Kirchen gab,¹ war für sie die gewohnte Theologie der christlichen Einheit nicht mehr anwendbar. Sie konnten keine vorhandenen Kirchen ignorieren oder bejahen und auch nicht „der Kirche“ bestimmte Bereiche, wie Taufen oder Beerdigungen, überlassen, wie es die Gemeinschaften z.B. in Schweden verschiedentlich taten.² Ohne eine eigene explizite Ekklesiologie mussten die Glaubensmissionen Kirchen gründen, in denen sie für alles selber zuständig waren.³

¹ Eine Ausnahme bildet in gewissem Sinn die Arbeit der Cape General Mission und der South East Africa Evangelistic Mission [SAGM] und später der Africa Evangelistic Band, insofern sie unter Weißen arbeiteten. Aber da sie unter Weißen keine Kirchen gründeten, sondern nur für die bestehenden Kirchen evangelisierten, können sie hier unbeachtet bleiben. Wirkliche Ausnahmen sind die beiden von Joseph Booth gegründeten Zambezi Industrial Mission und Nyasa Industrial Mission, die von Anfang an durch ihre Nähe zur presbyterianischen Mission in Blantyre in Konkurrenz zu dieser standen. Booth hatte sich zwar in größerer Entfernung von Blantyre niederlassen wollen, fand aber nur in der Nähe transportmäßig genügend erschlossenes Land, um auf eine sich selbst tragende Industrial Mission hoffen zu können. Zur Idee der unerreichten Gebiete siehe ausführlicher S. 276ff. Zur Idee der Industrial Mission siehe S. 96ff.

² Zum "delegierten" Sakramentsverständnis der Gemeinschaftsbewegungen siehe S. 485 und S. 461.

³ Die zur Auffassung der Glaubensmissionen in Europa und Amerika z.T. sehr unterschiedliche Sakramentspraxis der von diesen Missionen in Afrika gegründeten Kirchen wird auf S. 490 dargestellt.

Da die Glaubensmissionen in ihrem jeweiligen Arbeitsgebiet die einzigen Missionen waren, konnten sie in Afrika interdenominationell nur im Verhältnis zu den benachbarten Missionen definieren, die vor ihnen da waren oder die nach ihnen mit der Arbeit begannen. In diesem Rahmen bedeutete interdenominationell nicht mehr Bejahen und Ignorieren vorhandener Kirchen, sondern geographische Trennung. Jede Mission, ganz gleich, ob denominationellen oder interdenominationellen Charakters, beanspruchte ein eigenes Missionsgebiet. Als es nach einiger Zeit zu Berührungen zwischen den beanspruchten Gebieten kam, wurden die Grenzfragen durch „comity-agreements“ geregelt. Dies geschah meist mit Billigung der Kolonialverwaltungen, zum Teil sogar auf deren Forderung hin.

Einheit durch Abgrenzung - Das Comity-Prinzip

Das englische Wort „comity“ ist als missionstheologischer Begriff schwer zu übersetzen. Deswegen soll von „Comity-Prinzip“⁴ gesprochen werden. Comity bedeutet: gegenseitige Anerkennung bei organisatorischer Trennung.⁵ Die organisatorische Trennung geht weitgehend mit einer geographischen Trennung der Arbeitsgebiete Hand in Hand. Ursprüngliche Absicht dieser Trennung war es, möglichst schnell alle unerreichten Gebiete der Welt ohne gegenseitige Behinderung missionieren zu können.⁶ Sobald jedoch die für die Mission zugänglichen Teile der Welt weiträumig erreicht waren, ging es beim Comity-Prinzip vor allem darum, Konkurrenz zu vermeiden.

Damit wurde Abgrenzung der wichtigste Zug der comity-agreements.⁷ Der zweite, aber weit weniger wichtige Zug, ist die Angleichung. Be-

⁴ Das Standardwerk zum Comity-Prinzip ist: R. Pierce Beaver, *Ecumenical Beginnings in Protestant World Mission. A History of Comity*, New York/ Edinburgh/-Toronto 1962.

⁵ Cassell's German and English Dictionary 1964 gibt als Übersetzungen "Höflichkeit" und "gutes Einvernehmen" an, dazu das Idiom "comity of nations" (Konzert der Mächte).

⁶ In diesem Sinne setzte sich A.T. Pierson für eine weltweite Comity ein (MRW 1885 ,368ff;464ff).

⁷ Vgl. William R Hogg, *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council And Its Nineteenth Century Background*, New York 1952, 33f. - Gegen diesen Zug

nachbarte Missionen einigen sich, etwa gleiche Voraussetzungen für Kirchenmitgliedschaft,⁸ Abendmahlszulassung oder Anstellungsverhältnisse für Evangelisten und Lehrer zu schaffen oder denselben Katechismus zu benutzen.⁹ Sehr häufig war das nicht möglich, so dass Comity nur darin bestand, die Mitgliedschaft der anderen Kirche anzuerkennen und Evangelisten und Lehrer aus anderen Missionsgebieten nicht zu beschäftigen,¹⁰ es sei denn nach Zustimmung der „Herkunftsmission.“¹¹

wendet sich schon 1898 Chapell: "While the old denominations have much to say about missionary 'comity' and resent infringement on each other's territory, these informal evangelizers have little to say about mine and thine, but rather rejoice in whoever may spread the glad tidings" [Chapell bezieht sich hier auf die CIM, die nicht das ganze Inland Chinas beanspruchte, sondern gerne Gebiete an andere Missionen abgab und ihnen beim Einarbeiten half. Aber Konkurrenz war auch in diesem Konzept nicht vorgesehen] (Chapell, *The Eleventh-Hour Laborers* 56).

⁸ In Zaire schufen alle evangelischen Missionen sogar eine gemeinsame und übertragbare Mitgliedschaft, die auf den gemeinsamen Namen "Église du Christ au Congo" lautete (R. Pierce Beaver, *Ecumenical Beginnings* 187). Obwohl Mitgliedschaft ein juristischer Begriff ist, war "Église du Christ au Congo" keine juristische Größe, sondern der unverbindliche theologische Ausdruck dessen, was der Conseil Protestant au Congo zu verwirklichen keinen Auftrag von den zugehörigen Missionen hatte. Die dann im unabhängigen Zaire durch staatliches Dekret geschaffene Église du Christ au Zaire konnte aber an diese Versuche anknüpfen.

⁹ In Nordnigeria geschah das nicht durch Einigung, sondern indem die SUM beschloss, den vorhandenen anglikanischen Katechismus einzuführen (Prot. SUM 5.10.1911).

¹⁰ Hier spielten finanzielle Regelungen eine große Rolle: Ein heftiger Vorwurf von Seiten der Church of Scotland Mission in Blantyre war, dass Booth seinen afrikanischen Mitarbeitern zu hohe Löhne zahle und sie dadurch abwerbe und die Preise für afrikanische Arbeit verderbe (Alexander Hetherwick dazu: "He is enticing our Mission boys to join his mission by the offer of enormously increased wages... He sent our printing boys a circular showing his increased rates of pay... Two have gone to him who were our church members and were asked by him to be re-baptized. You can imagine what all this means in a small community such as ours... There is a great and immense indignation among the European community at Booth's attitude. He is ruining the labour question by his preposterous wages (Church of Scotland Mission Board Record xix, 27 [zitiert in John Selfridge, Booth 38]). - Dieses Prinzip fand auch beim Wechsel von Missionaren von einer Mission zur anderen Anwendung. Als die Mehrzahl der amerikanischen WEC Missionare in Zaire sich der AIM anschließen wollte, gab man ihnen zwar vorübergehend Arbeit in der AIM, nahm sie aber erst als AIM Missionare an, nachdem der WEC dazu seine Zustimmung gegeben hatte (DHC - Pierson 28.6.1926).

¹¹ "Care should be taken for better co-operation in church discipline between neighbouring missions. When members or teachers apply to be received into another communion information should always be sought from the communion from which they have come, with a view to the maintenance of discipline" (Recommendations and Resolutions, Le Zoute

Manchmal konnten comity agreements auch Zusammenarbeit in bestimmten Bereichen wie Bibelübersetzung, Schulwesen oder Produktion von Literatur einschließen. Von den drei Aspekten Abgrenzung, Angleichung und Zusammenarbeit war Abgrenzung in der Regel der wichtigste.¹²

Für die Missionen hatte das Comity-Prinzip den Vorteil, dass es sich für sie erübrigte, ihre theologischen Differenzen aufzuarbeiten. Sie konnten einander Gleichheit und Gleichberechtigung zubilligen, ohne sie praktizieren zu müssen. Anglikaner vermochten kongregationalistische Interessensphären anzuerkennen, ohne die kongregationalistische Ordination zu akzeptieren, aber auch ohne ihre Gültigkeit zu verneinen. Baptisten konnten Anglikaner zum Abendmahl zulassen, ohne die Frage theologisch zu entscheiden. Das Comity-Prinzip versetzte die Missionen in die Lage, theologische Vielfalt zu bejahen, ohne die Schmerzen, die aus unterschiedlichen Theologien und unterschiedlichen Kirchenverständnissen entstehen, innerhalb einer Kirche aushalten zu müssen. Als Rational für das Comity-Prinzip wurde angeführt, die „unglückseligen Spaltungen“ der evangelischen Christenheit nicht auf das Missionsfeld übertragen zu wollen, da die Afrikaner für diese Spaltungen sowieso kein Verständnis hätten. Dennoch führte Comity nicht zur Überwindung, sondern zur Zementierung der Spaltungen in Afrika. Comity bedeutete, wie nach dem Augsburger Religionsfrieden, geographische Bestimmung der kirchlichen Zugehörigkeit, nur bestimmten nicht die Territorialfürsten die kirchliche Zugehörigkeit, sondern die von der Kolonialverwaltung gedeckten territorialen Absprachen der Missionen.

Für die Kolonialverwaltungen war mission comity ein Instrument, mit dessen Hilfe man die sozialen Leistungen der Missionen allen Teilen des jeweiligen Landes zukommen lassen wollte. Problematisch wurde es, wenn eine Mission materielle oder theologische Schwierigkeiten hatte,

Conference in: Edwin W. Smith, *The Christian Mission in Africa. A Study Based on the Proceedings of the International Conference at Le Zoute, Belgium, September 14th to 21st, 1926*, 109).

¹² Je nach Position des Autors kann auch die Zusammenarbeit als der wichtigste Punkt des Comity-Prinzips verstanden werden. Beaver steht dieser Position nahe, die aber mehr seinem Ideal als der Wirklichkeit entspricht.

die von der Regierung erhofften sozialen Leistungen, besonders im Schulwesen, zu erbringen. Gelegentlich machten die Kolonialverwaltungen sich auch das Comity-Prinzip in einem Sinne zunutze, der den evangelischen Missionen nicht genehm war, indem sie die katholischen Missionen mit einbezogen¹³ oder gar den Islam, wie es im Sudan geschah.¹⁴

Den Glaubensmissionen kam das von ihnen nicht entwickelte Comity-Prinzip gelegen. Es ermöglichte ihnen auf geographischer Ebene die gleiche Haltung wie in der Heimat: Bejahung der vorhandenen Kirchen, verbunden mit einer gewissen Ignorierung. Wenn es für die Glaubensmissionen in diesem Bereich Schwierigkeiten gab, dann waren es keine grundsätzlichen Probleme mit dem Comity-Prinzip, das sie voll unterstützten.¹⁵ Es waren vielmehr ganz konkrete Schwierigkeiten in bestimmten Situationen. Ein frühes Beispiel dafür bietet die Qua Iboe Mission in Nigeria. Sie hatte an der Calabarküste östlich des Niger-Deltas an der Mündung des Qua Iboe begonnen. Durch die Ansprüche

¹³ Das evangelisch-katholische "Schachbrettmuster" am Kilimanjaro in Nordtanzania ist eine Folge des so verstandenen Comity-Prinzips. Zum Anteil der Chagga an diesem Prozess siehe: J.C. Winter, *The Chagga Contribution to the Denominational Partition of Kilimanjaro* in: Niels Peter Moritzen; J.C. Winter (Hg.), *Ostafrikanische Völker zwischen Mission und Regierung*, Erlangen 1982. - In Zaire ließ die Regierung die Wahl zwischen evangelisch und katholisch, achtete nur darauf, dass die jeweiligen Missionsstationen nicht in zu großer Nähe zueinander gebaut wurden.

¹⁴ Getreu dem Comity-Prinzip durften die christlichen Missionen in der islamischen Sphäre nicht missionieren, wohl zugezogene Christen betreuen. Als Samuel Ali Hussein 1900 die Missionsarbeit der Sudan-Pionier-Mission begann, hatte er noch Schutzbriefe von der Kolonialverwaltung in Khartoum bekommen (Prot. SPM 25.10.1900).

¹⁵ Ein typisches Beispiel hierfür bietet Gabun: Seit 1843 arbeitete die Pariser Mission entlang und nördlich des Ogowe. In den 1920er Jahren wollte die CMA vom Congo aus die unerreichten Gebiete des südlichen Gabun missionieren und fragte deshalb bei der Pariser Mission an, deren Sekretär sie unter Hinweis auf die Expansionsmöglichkeiten der CMA in Westafrika bat, einige Jahre zu warten. Als dann die Pariser Mission sich nicht in der Lage sah, die Arbeit im Süden des Landes zu tun, "übergab" sie den Süden des Landes an die CMA (CMA Missionary Atlas 1960, 44-51, mit genauer Karte; Etienne Kruger, *Histoire de la Société des Missions Évangéliques de Paris* in: Blanc; Blocher; Kruger; *Histoire des Missions Protestantes Françaises*, Flavion 1970, 157-169, mit Kartenskizze).

Von der Kolonialverwaltung vorgeschriebene Comity-Grenzen



des von Bischof James Johnson geleiteten Niger Delta Pastorates¹⁶ auf das Gebiet von Essene und Opobo sah sie ihre Ausbreitungsmöglichkeit nach Norden gefährdet. Zugleich war die Qua Iboe Mission überzeugt, dass das Niger Delta Pastorate dort keine effektive Missionsarbeit entfalten würde.¹⁷

Ähnlich fühlte sich die American Mission (Presbyterianer) in Ägypten vom Auftauchen der Sudan-Pionier-Mission [heute Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten] in Assuan bedroht. Im Jahr 1913 verhinderte sie durch ein unter Vermittlung des Berliner Missionswissenschaftlers Julius Richter ausgehandeltes comity-agreement den ins Auge gefassten Beginn einer Missionsarbeit der SPM in Unterägypten. Die Sudan-Pionier-Mission beschränkte ihre Arbeit in Ägypten auf das Siedlungsgebiet der Nubier (mit der Station Edfu als Nordgrenze) und verpflichtete sich, in Kairo nur unter Nubiern zu arbeiten.¹⁸

Manchmal fühlten sich auch die Glaubensmissionen von ihren Nachbarn territorial bedrängt. Wenig Probleme bereitete es der Congo Balolo Mission (RBMU), die Unterzeichnung eines comity-agreements mit der Mission Évangélique de l'Ubangi [Evangelical Free Church of America¹⁹] zu erreichen.²⁰ Das gelang mit der zu den klassischen Missionen zählenden Disciples of Christ Congo Mission (DCCM) nicht so leicht, vermutlich, weil die Affinität der beiden Missionen zueinander geringer war.²¹

¹⁶ Zur Geschichte des Niger Delta Pastorates siehe: E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*, London 1966, 221-238. Bischof Johnsons Bild S.236/7. (Auf S. 115 bezeichnet Ayandele die QIM fälschlich als kongregationalistische Mission).

¹⁷ Private Notes by R.L. McKeown on Visit to Qua Iboe, March 1909 (D 3301/CC/1).

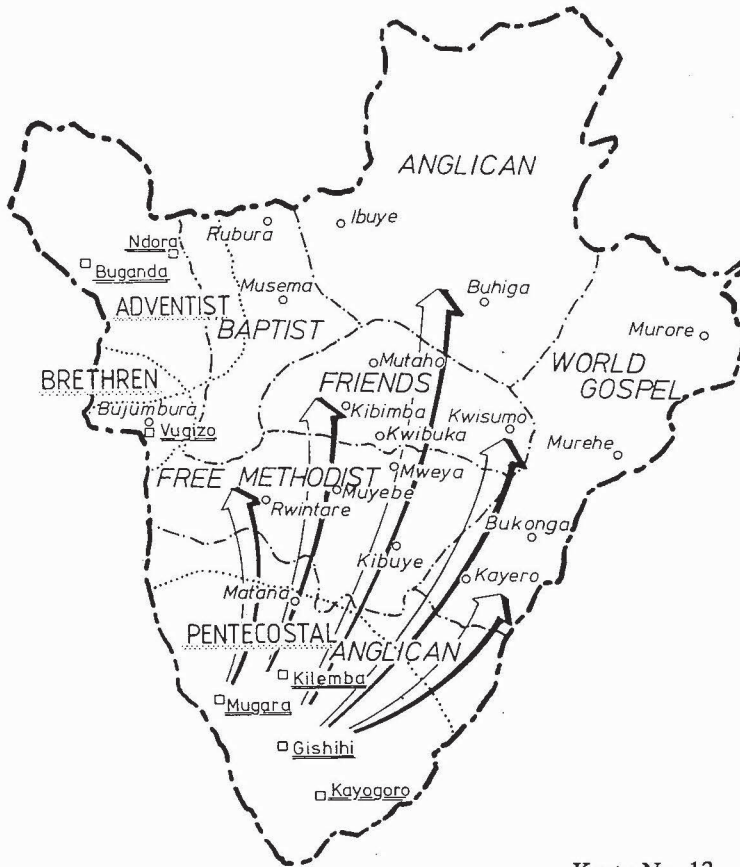
¹⁸ Prot. SPM 17.10.1913.

¹⁹ Der Gründer, der Schwede Titus M. Johnson, ging 1913 nach den USA, um Medizin zu studieren und schloss sich 1918 der AIM an, die er 1922 verließ, um für seine Kirche ein eigenes Missionsfeld zu suchen, in dem noch keine evangelische Mission arbeitete (Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 95).

²⁰ Prot. Congo Balolo Mission Field Conference at Ikau 9.-18.10.1930 Tagesordnungspunkt 34.

²¹ Ebenda, gibt der Notwendigkeit Ausdruck, "accompanying letter" (Feldleitung - London

Comity-Grenzen und ihre Überschreitungen in Burundi



Karte Nr. 13

Missionen, die Comity-Agreements eingingen:

Klassische Missionen, Glaubensmissionen und auf Glaubensmissionen zurückgehende Missionen. [Alle leiten sich von der 1911 begonnenen Arbeit der Neukirchener Mission ab].

Keine Comity-Agreements gingen ein: Brüder, Pfingstler, Adventisten.

Quelle: Donald Hohensee, Church Growth in Burundi, Pasadena 1977.

Im selben Jahr, als das Niger Delta Pastorate sich durch die QIM bedrängt fühlte, sah sich die QIM ihrerseits von der nach ihr (1893) gekommenen Primitive Methodist Mission bedrängt. Sie hatte ihre Arbeit an der Küste zwischen der United Free Church of Scotland Mission und der Qua Iboe Mission begonnen, überholte durch ihre weiträumige Strategie letztlich die QIM im Vorstoß nach Norden¹²² und beschränkte sie so auf das Gebiet südlich von Umuahia.²³

Trotz kleinerer Probleme hier und da wurde zumindest bis zum Zweiten Weltkrieg das Comity-Prinzip weder von den klassischen Missionen noch von den Glaubensmissionen in Frage gestellt. Anders als die Glaubensmissionen waren später manche Missionen der Brüderbewegung und der Pfingstbewegung nicht bereit, Comity-Vereinbarungen einzugehen, wie z.B. in Burundi. Aber gerade Zaire mit seiner vielfältigen Mischung aus klassischen Missionen, Glaubensmissionen, Brüder-, Pfingst- und denominationell evangelikalischen Missionen hatte ein hervorragend funktionierendes Comity System.²⁴

Das hinter dem Comity-Prinzip stehende Menschenbild ist vom Paternalismus geprägt. Es gibt zwei Klassen von Menschen: die eine, für die bestimmte theologische Fragen so wichtig sind, dass Jahrhunderte der Kirchengeschichte nicht ausreichten, um zu einer Einigung zu kommen, und die andere, der diese Probleme erspart bleiben müssen, und zwar

HQ) berichtet von DCCM [Disciples of Christ Congo Mission] Einbrüchen in Congo Balolo Mission Territorium: "They have come into CBM villages, in some cases placing teachers and in other cases baptizing large numbers of natives without any reference to us." Die Ältesten von Yuli berichteten, dass acht Dörfer im DCCM Gebiet sich an sie mit der Bitte um Lehrer gewandt hätten, weil sie von der DCCM keine bekämen (Report of two elders from Yuli, enclosure to Prot. Field Conference at Ikau 9.-18.10.1930).

²² E.A. Udo, The missionary scramble for spheres of influence in South-eastern Nigeria 1900-52 in: O.U. Kalu (Hg.), The History of Christianity in West Africa, Harlow ²1981(1980), 159-181. Die Darstellung ist sehr detailliert, benutzt keine Qua Iboe Mission Primärquellen, dafür aber sehr viel methodistische Primärquellen, die auch Briefe der QIM enthalten.

²³ Erst 1930 wagte die Qua Iboe Mission ihrerseits den Sprung nordwärts in das Gebiet der Igala (Edmund P.T. Crompton, Christianity in Northern Nigeria in: Ogbu Kalu, Christianity in West Africa. The Nigerian Story, Ibadan 1978, 141;161).

²⁴ "Probably no field demonstrates better than Congo that comity in spirit and practice has been a fundamental part of the Protestant mission system and that it is the basis on which active cooperation developed" (Beaver, Ecumenical Beginnings 187).

nicht, indem die Missionen sie lösen, sondern indem die Missionen sie von den Problemen abschirmen. Die afrikanische Reaktion auf das Comity-Prinzip war nicht einheitlich. Die Gesamttendenz war eher ablehnend. Gerne akzeptiert wurden positive Aspekte wie die Tatsache, dass die Mitgliedschaft in der einen Kirche in einem anderen Gebiet anerkannt wurde. Weniger gern gesehen wurde die daraus folgende Konsequenz, dass es an einem Ort jeweils nur eine evangelische Kirche geben sollte. Kamen engagierte baptistische Laien in eine anglikanische Gegend, so bedeutete das, dass nicht nur andere Lieder gesungen, sondern auch anders gepredigt wurde, die Gottesdienste liturgischer und die Mitwirkungsmöglichkeiten der Laien geringer waren. Parallel zu dieser Unzufriedenheit verlief der Wunsch vieler Missionen, ihre in die Städte ziehenden Mitglieder nicht zu verlieren. Deswegen einigte man sich bald auf eine Einschränkung des Comity-Prinzips: die großen Städte wurden „offenes Territorium“, in dem jede Mission zur Betreuung ihrer zugewanderten Mitglieder arbeiten durfte.²⁵

Für Afrikaner bestand, im Widerspruch zu den theologischen Überzeugungen der Missionare der Glaubensmissionen, durch das Comity-Prinzip nur eine eingeschränkte Religionsfreiheit: Jeder konnte wählen, ob er Christ wurde oder nicht, meist auch ob evangelischer oder katholischer Christ. Aber er konnte nicht wählen, welcher evangelischen Denomination er angehören wollte, es sei denn, er zog in die Großstadt oder wechselte seinen Wohnsitz in das Gebiet der Kirche seiner Wahl. Wegen dieser Einschränkung der individuellen Wahlmöglichkeit war das Prinzip bei vielen Afrikanern, z.B. in Malawi, nicht beliebt. So war John Chilembwe, der spätere Gründer der Providence Industrial Mission,²⁶ der erste ordinierte Afrikaner in Malawi. Er hatte sich Joseph Booth angeschlossen, wurde als erster von ihm getauft und schon nach

²⁵ Heute arbeiten in Kinshasa 27 von 62 Communautés der Église du Christ au Zaïre [ECZ] (Nsafu Mbodo, La Communauté Évangélique de l'Alliance au Zaïre, grad theol Kinshasa 1984, 10).

²⁶ Siehe EMCM 554. Die Frage, welche religiöse Motivation Chilembwe zu seinem Aufstand motiviert haben könnte, wird in Jane und Ian Linden, John Chilembwe and the New Jerusalem in: *Journal of African History* 1971, 629-651 behandelt. Die Autoren kommen zu dem Ergebnis, dass vom Watchtower übernommene chiliastische Ideen, von ihren pazifistischen Elementen "befreit", die religiöse Motivation lieferten.

wenigen Jahren ordiniert. Das geschah 10 Jahre bevor die Church of Scotland Mission in Blantyre den ersten Afrikaner ordinierte, obwohl sie ein Vierteljahrhundert früher die Arbeit in Malawi begonnen hatte.²⁷

In Kenya wurde das Comity-Prinzip von vielen Afrikanern, die auf gute Schulbildung Wert legten, als unberechtigte Einschränkung empfunden.²⁸ Weil für die evangelischen Missionen das Comity-Prinzip verbindlich war, machte es für die betroffenen Afrikaner auch das mit den jeweiligen Missionen verbundene Schulwesen verbindlich. Da die Regierung überall da, wo Missionen arbeiteten, diesen das Schulwesen überließ, erkannte die Regierung auch das Comity-Prinzip im Schulwesen an. Da das höhere Schulwesen der Glaubensmissionen sich aber als wesentlich schlechter erwies als das der klassischen Missionen,²⁹ kam es zu heftigem Protest gegen das Comity-Prinzip.³⁰ In bestimmten Gebieten bemühten sich Afrikaner - wenn sie schon keine Missionsstation einer „besseren“ Mission in ihr Gebiet ziehen konnten - dass wenigstens Außenstationen dieser „besseren“ Missionen in ihrem Gebiet eingerichtet wurden.³¹

Dieser Druck der betroffenen Afrikaner führte dann in den 1930er Jahren dazu, dass die in Kenya arbeitenden Missionen sich einigten, das Comity-Prinzip aufzuweichen und es unter gewissen Bedingungen nur

²⁷ John Selfridge, Joseph Booth 18. Vgl. auch G.A. Shepperson, T. Price, *Independent African. John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*, Edinburgh 1958.

²⁸ M.G. Capon, *Towards Unity in Kenya*, Nairobi 1962, 8f.

²⁹ Diese Tatsache ist für die AIM in Kenya gründlich dargestellt worden in: Gration, *The Relationship* 156-194 "The Mission's Educational Program." Zur Unzufriedenheit der Afrikaner mit dem Schulwesen der AIM siehe auch: Kenneth J. King, *Pan-Africanism and Education. A Study of Race Philanthropy and Education in the Southern States of America and East Africa*, Oxford 1971, 196.

³⁰ Nach Jahren wurde dieser Protest auch vom "Native Education Committee der AIM" im Memorandum an die Feldkonferenz vom 14.-17.1.1941 aufgenommen: "Surely we can not continue to occupy the land to the exclusion of others, and hold a second and third generation of believers to the educational standard of our first converts, while their fellow-tribesmen across that river, or beyond yonder ridge in the sphere of another mission are being carried forward" (Vollständiger Abdruck des Memorandums in Gration, *The Relationship* 3810).

³¹ Capon, *Towards Unity in Kenya*, Nairobi 8f; Sandgren, *The Kikuyu* 188.

noch für (mit Europäern besetzte) Missionsstationen für verbindlich zu erklären.³² Zweck dieser Aufweichung des Comity-Prinzips war, das Entstehen immer neuer Afrikanischer Unabhängiger Kirchen³³ zu verhindern. Viele von ihnen waren mit dem alleinigen Ziel der Gründung qualifizierter Schulen geschaffen worden, wie z.B. in Kenya die von Molonket Olokorinya ole Sempele 1929 gegründete Gemeinde und Schule in Narok³⁴ oder die African Christian Church and Schools.³⁵

Dass viele Afrikaner die Ideen des Comity-Prinzips nicht teilten, zeigt sich daran, dass überall da, wo Missionen (oft Pfingstmissionen oder bestimmte amerikanische Lutheraner) oder Kirchen (oft Afrikanische Unabhängige Kirchen) arbeiteten, die keine comity agreements schlossen, manche Afrikaner durchaus von den sich bietenden Möglichkeiten wachsender religiöser Vielfalt Gebrauch machten.³⁶ Ein treffendes Beispiel bietet hier wieder die Qua Iboe Mission. Als 1932 die letzten Missionsgrenzen in Ostnigeria ausgehandelt worden waren, machte sich eine heftige afrikanische Reaktion dagegen bemerkbar, am stärksten im Ibesikpo Gebiet im Uyo District. Weil die Christen der Qua Iboe Mission mit dem Schulwesen „ihrer“ Mission nicht zufrieden waren, luden sie 1936 die Mission der Lutheran Synodical Conference (USA) ein, die kein Comity-Prinzip akzeptierte und in deren Arbeit dann das Ibesikpo Gebiet kein Randgebiet war, wie in der Qua Iboe Mission, deren geographischer Schwerpunkt an der Küste lag.³⁷

³² Capon, *Towards Unity in Kenya* 33: "Difficulty over Spheres."

³³ Unter Afrikanischen Unabhängigen Kirchen werden diejenigen Kirchen in Afrika verstanden, die sich bewusst von einer "Missionskirche" oder einer anderen Afrikanischen Unabhängigen Kirche lösen oder die ohne Bezugnahme auf eine andere Kirche unter Führung von Afrikanern entstanden sind. Durch diese soziologische Definition ist über ihre jeweilige *Theologie* noch nichts gesagt.

³⁴ King, *Pan-Africanism and Education* 245f. Zu Molonket siehe auch S. 330.

³⁵ Int. Rev. NN, Pastor of African Christian Church and Schools in Thika, 9.12.1986.

³⁶ Ein frühes Beispiel hierfür ist in der Qua Iboe Mission zu finden: 1916 wechselten zwei Gemeinden von der [nicht genauer bezeichneten] Ethiopian Church zur QIM, 1918 nahm eine Gemeinde den umgekehrten Wechsel vor (annual report 1916; 1918).

³⁷ E.A. Udo, *The missionary scramble for spheres of influence in South-eastern Nigeria 1900-52 in: O.U. Kalu (Hg.), The History of Christianity in West Africa*, Harlow²1981(1980), 175ff.

Diesen negativen Einstellungen zum Comity-Prinzip stehen engagiert bejahende Äußerungen heutiger afrikanischer Kirchenführer gegenüber. Sie stimmen zumeist darin überein, dass die denominationellen Unterschiede inzwischen doch ihre Bedeutung verloren hätten, ganz besonders nachdem die afrikanischen Kirchen selbständig geworden seien.³⁸ Deswegen sei ein Wechsel von einer Kirche oder Communauté zur anderen sinnlos, und noch weniger sinnvoll sei es, im Gebiet einer anderen Kirche oder Communauté eine konkurrierende Gemeinde anzufangen. Genau das geschieht allerdings in Zaire mit großer Intensität: Die CAFEZA39 (Brüder) arbeitet im Gebiet der Anglikaner nördlich von Mboga,³⁹ die Anglikaner haben mit Lubumbashi⁴⁰ und Kisangani⁴¹ zwei neue Diözesen außerhalb ihres angestammten Comity Gebiets gegründet, CECA20 beklagt sich über das Eindringen der Baptisten⁴² und verschiedener Pfingstler⁴³ in ihr angestammtes Gebiet um Oicha.⁴⁴ Andererseits finden sich auch Beispiele von Rücksichtnahmen auf die alten Comity-Regelungen: Die Brüder (CAFEZA39) lehnen eine Expansion in weiter entfernt liegende Gebiete, die nicht an ihr Comity

³⁸ Die AIM zitiert 1972 Dr. Bokeleale mit der Meinung, dass die Denominationen ein der afrikanischen Kirche von den imperialistischen Missionaren aufgezwungener Skandal seien (Inland Africa Okt.-Dez. 1972).

³⁹ Besuch auf der Missionsstation Tchabe, geleitet von Pearl Winterburn, am 8.1.1987. Gegründet wurde die Missionsstation auf Wunsch von Mitgliedern der dort lebenden Volksgruppe der Nyali, die sich im Hospital in Nyankunde bekehrt hatten. Wichtiger Grund für den Wunsch der Bevölkerung nach einer eigenen Missionsstation war der Wunsch nach besserer schulischer und medizinischer Betreuung (Int. Pearl Winterburn 8.1.1987).

⁴⁰ Vgl. Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 65.

⁴¹ Die Diözese Kisangani ist nicht primär ein Versuch, die in diese Gegend gezogenen Anglikaner zu betreuen, sondern das Bemühen, dort neue Gemeinden zu bilden (Int. NNN und Besuche in und bei Kisangani 15.-16.1.1987).

⁴² Communauté Baptistes du Kivu (CBK3), eine der beiden Gruppen, die auf die Unevangelized Africa Mission zurückgehen, heute unterstützt von der Vereinigten Evangelischen Mission. Die andere auf die UAM zurückgehende (kleinere) Kirche ist die Communauté des Églises Baptistes du Kivu (CEBK55), heute unterstützt von der Conservative Baptist Foreign Mission Society.

⁴³ Communauté Pentecôtiste au Zaire (CPZ31) und Communauté Évangélique de Pentecôte au Shaba (CEPS45).

⁴⁴ Int. Rev. Kasali Yeiye, Rev. Bakwanamaha Mutsungu, Rev. Njialese Makambi, Pasteur Munyighulu Kambashu 3.1.1987.

Gebiet angrenzen, ab, obwohl sie schon verschiedentlich von Gruppen, die sich ihnen anschließen wollten, darum gebeten worden waren.⁴⁵ Die gleiche Einstellung mag die CECCA16 [WEC] bewogen haben, die Aufnahme einiger Gemeinden abzulehnen, die sich nach dem Führungskonflikt in der Communauté Episcopale Évangélique du Haut-Zaïre CEEHZ21 [UFM] dort nicht mehr heimisch fühlten, obwohl dem von Theologie, Kirchenordnung und Geographie her nichts im Wege gestanden hätte.⁴⁶

Das Comity-Prinzip setzt eine essentielle Gleichheit aller evangelischen Missionen voraus, genauso wie es die Glaubensmissionen hielten, die sagten, dass sie nicht „bessere“ Missionen sein wollten, sondern dass es ihr Ziel sei, in unerreichten Gebieten zu arbeiten. Deswegen musste also die Übergabe von Missionsstationen von einer Mission an eine andere möglich sein. Das kam auch oft vor⁴⁷ und bereitete da wenig Probleme, wo die Missionsarbeit noch in den Anfängen steckte oder wo sich die Missionen ähnlich waren. Nicht selten entstanden aber auch Probleme, weil die betroffenen afrikanischen Christen die Übergabe, die für die Missionen kein Problem war, völlig ablehnten. Eine kleine Episode aus der frühen Geschichte der Scandinavian Alliance Mission [TEAM] in Südafrika zeigt, dass Afrikaner über Comity manchmal anders dachten als die Missionare. Ein weißer Farmer, dem das geistliche Leben seiner Arbeiter und Nachbarn am Herzen lag und dem von der lutherischen Mission ein Evangelist zugesagt worden war, bat die ScAM um Hilfe, da der zugesagte Evangelist erst in einem Jahr kommen konnte. Diese Hilfe wurde mit dem beiderseitigen Einverständnis gewährt, dass die von der ScAM Gesammelten mit Eintreffen des lutherischen Evangelisten Lutheraner würden.⁴⁸ Als nach zwei Jahren der lutherische Missionar

⁴⁵ Int. Kahigwa Sede 6.1.1987.

⁴⁶ Int. NN 13.1.1987. Seither sind neue Bemühungen dieser Art durch eine Delegation unternommen worden, die aber auch wieder auf Ablehnung stießen (Margaret White - Fiedler 12.6.1988).

⁴⁷ Wie oft das vorkam, zeigt die sehr sorgfältige Dokumentation in Irvine, The Church of Christ in Zaïre 47-111.

⁴⁸ Diese Bereitschaft entsprach dem interdenominationellen Grundsatz der ScAM, nur dort zu arbeiten, wo keine andere Mission arbeitet.

kam, „um die Namen aufzuschreiben“, weigerte sich die große Mehrheit der Bekehrten, sich der lutherischen Kirche anzuschließen.⁴⁹ Durch eine ähnliche Weigerung verhinderten die Ältesten der Gemeinde Yuli die geplante Übergabe der Missionsstation der Congo Balolo Mission an die Disciples of Christ Congo Mission (DCCM).⁵⁰

Die Christen der Neukirchener Mission am Tana River in Kenya dagegen konnten die Übergabe an die Methodisten nicht verhindern. Weil der Versailler Friedensvertrag ab 1920 alle Deutschen für mindestens fünf Jahre aus britischen Kolonien ausschloss, suchte die Neukirchener Mission eine Lösung. Sie fand sie, indem sie ihre Arbeit den Methodisten anvertraute, deren Gebiet, z.B. in Ngao, auf der anderen Seite des Flusses begann. Die betroffenen Christen der Tana River Church wurden Methodisten, ohne dass sie sich hätten entscheiden können. Weil sie damit nicht zufrieden waren, kam es nach 1945 zu verschiedenen Abwanderungen, zuerst zu Pfingstgemeinden.⁵¹ Dann folgte die Gründung der unabhängigen Tana River Church. Da sie aber von der Regierung nicht anerkannt wurde, schloss sie sich als selbständiger Distrikt⁵² der Africa Inland Church an.⁵³ Andere Gruppen suchten Anschluss an die lutherische Synode in Kenya, die zuerst nur Gastarbeiter aus Tanzania betreut hatte.

⁴⁹ Entscheidendes Argument, den Wechsel nicht vollziehen zu müssen, war die Tatsache, dass bei den Lutheranern Biertrinken und Rauchen erlaubt waren (Dawson, Higlar 121). Es ist möglich, dass auch ungeschicktes Verhalten des Missionars eine Rolle spielte.

⁵⁰ Die [vermutlich schriftliche] Repräsentation der Ältesten von Yuli ist im "accompanying letter" zu Prot. Field Conference at Ikau 9.-18.10.1930 in 15 Punkten wiedergegeben, in denen die Gemeinde Yuli sich unter anderem bereit erklärt, alles in ihrer Möglichkeit liegende zu tun, um nicht die Mission wechseln zu müssen. Interessant ist, dass auch hier die Unterschiede zwischen der klassischen Mission und der Glaubensmission nicht in der Tauflehre gesehen werden, sondern in der strengeren Ethik: "12: If you insist on the transfer to the DCCM, we do not profess to be better than they are, but we would point out one or two practices which we have observed among the Christians of that Mission, viz: (1) Polygamist wives are baptized (2) Dancing is allowed."

⁵¹ Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986.

⁵² Auch heute ist der Tana River District selbständiger als andere AIC Distrikte. Als Distrikt unterhält er direkte Beziehungen zur Neukirchener Mission.

⁵³ Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986.

Als die Glaubensmissionen in Afrika mit der Arbeit begonnen hatten, überstiegen die großen Möglichkeiten der klassischen Missionen zum Teil ihre Kräfte. Bischof Alfred R. Tucker von Uganda bot deshalb bei einem Treffen mit C.E. Hurlbert in Marseille die von der CMS 1888 am Südufer des Victoria Sees gegründete Station Nasa („diese einsame Station in Deutsch Ost Afrika“) der AIM an.⁵⁴ Die 1909 erfolgte Übergabe führte zu der von Tucker gewünschten Intensivierung der missionarischen Arbeit südlich des Victoria Sees. Die afrikanischen Christen von Nasa wurden dabei weder gefragt noch waren sie einverstanden.⁵⁵

Es wäre falsch, aus dem hier dargelegten Material zu schließen, Europäer seien Befürworter und Afrikaner Kritiker des Comity-Prinzips gewesen. Die Einstellung zum Comity-Prinzip hing nicht davon ab, welche Hautfarbe man hatte, sondern welche Rollendefinition die Einstellung zum Comity-Prinzip ermöglichte. In der Missionsgeschichte ist das Comity-Prinzip dem Establishment zugeordnet. Es dient der Abgrenzung gegen Eindringlinge und so der Machtsicherung. Es festigt vorhandene Strukturen und weist Konkurrenz ab. Ein Bestehen auf dem Comity-Prinzip ist eher Ausdruck von Angst und Verunsicherung als von Aktivität und Stärke.⁵⁶ Das Comity-Prinzip stützt heute das kirchliche Establishment genauso wie zuvor das Establishment der Missionen.⁵⁷ Dort wie hier dient es der Erhaltung des Status Quo und ist damit ein

⁵⁴ HD Juli-Sept. 1909. Weitere Informationen über die Schritte bis zur Übergabe an die AIM: Gladys Stauffacher, *Faster Beats the Drum*, New York ²1978(1977), 73-77; Richardson, *Garden of Miracles* 101ff.

⁵⁵ Mitteilung Louise Pirouet, Makerere, Kampala 1965 (nach Besuch in Nasa). Bedingt durch die autoritäre Haltung der AIM Missionare löste sich Yohanna Mininga von der AIM, suchte Hilfe in Uganda und brachte von dort Musa Saboka als Missionar der Malakite Church, einer anglikanisch geprägten AUK mit. Gemeinsam errichteten sie eine Kirche in Mwamanyiri. Scharfer Druck der Kolonialregierung (einschließlich Ausweisung von Musa Saboka) hielt die neue Kirche klein, deren Leiter Mininga wurde (Terence O. Ranger, *The African Churches of Tanzania* [Historical Association of Tanzania Paper No. 5], Nairobi ²1972, 22-23).

⁵⁶ Auch für Häuptlinge konnte das Comity Prinzip als Stütze der geringer werdenden Einheit ihres Herrschaftsgebietes willkommen sein.

⁵⁷ Eine interessante Parallele im politischen Raum ist die Tatsache, dass der afrikanische Nationalismus kaum einen wertvolleren Besitz kennt als die kolonialen Grenzen, wie die Katanga und Biafra Kriege zeigten.

Instrument der Privilegierten, dem sich weniger Privilegierte gerne verweigern. Weil die Afrikaner in der Zeit der europäischen Kolonialherrschaft die weniger Privilegierten waren, zeigten sie auch wenig Sympathie für das Comity-Prinzip. Auch heute sind es Afrikaner, die das Comity-Prinzip anfechten. Aber es sind nicht die, die zum kirchlichen Establishment gehören, wie die Église du Christ au Zaïre zeigt.⁵⁸ Die historischen Parallelen sind auffallend: 1935 befand der Conseil Protestant du Congo, dass es genügend Missionen im Kongo gäbe und neue nicht mehr erwünscht seien,⁵⁹ und heute noch tut sich die Führung der Église du Christ au Zaïre sehr schwer mit der Zulassung neuer Communautés, ob sie nun aus den Missionskirchen hervorgegangen sind oder sich als Afrikanische Unabhängige Kirchen entwickelt haben.⁶⁰

Organische Einheit

Wenn das Comity-Prinzip mehr sein soll als eine Zementierung der den Missionaren oder afrikanischen Kirchenführern so wichtigen denominationalen Eigenarten, dann muss Comity sich die organische Einheit der Kirche als Ziel setzen. An zwei Versuchen, diesen Schritt zu gehen, waren Glaubensmissionen beteiligt. Sie zeigen nicht nur, wie schwierig

⁵⁸ In Zaïre geht die Infragestellung der Einheit der ECZ nicht von Missionaren oder deren Anhängern in Zaïre aus, sondern von einheimischen Bewegungen, die sich nicht in die rigiden Strukturen der ECZ, die darauf beruhen, dass nach der Gründung der ECZ keine neuen Communautés mehr entstehen dürfen (vgl. Makanzu Mavumilusa, *L'histoire de l'E.C.Z.*, Kinshasa 1973, 49), einfügen lassen wollen.

⁵⁹ Prot. Meeting No 13, 1935, 13, Minute 354, in vollem Wortlaut zitiert in Beaver, *Ecumenical Beginnings* 186 (1935 gab es 43 evangelische Missionen in Zaïre). Der gleiche Beschluss wurde 1945 (Prot. Meeting No 23, 1945, 21, Minute 717) erneut gefasst. 1953 gab es 45 Missionen. Die Regierung bejahte diese Beschlüsse. 1946 konnte die Conservative Baptist Foreign Mission Society sich nur in Zaïre niederlassen, weil sie die kaum noch lebensfähige Unevangelized Africa Mission übernahm. Erst ab 1952 konnte die CBFMS den Namen UAM aufgeben (Kambale Mangolopa, *Histoire de la Communauté Baptiste au Kivu "C.B.K."* Son origine et son évolution au cours de ses deux premières décennies 1959 à 1979, Goma 1984[1979], 160).

⁶⁰ Irvine, *The Church of Christ in Zaïre* 16-31 nennt 30 Aufnahmekandidaten bei 53 Mitgliedern, Barrett (WCE) zählt 53 ursprüngliche Mitglieder und 30, die 1977 aufgenommen wurden. Heute hat die ECZ erst 62 Mitglieder (Communautés membres de L'Église du Christ au Zaïre, o.J., Stand 1986).

es ist, von Comity zu organischer Einheit zu gelangen, sie verdeutlichen zudem auch die Stellung der frühen Glaubensmissionen zur Frage der organischen Einheit.

Von Anfang an arbeiteten die vier in Nordnigeria arbeitenden Missionen (CMS, SIM, SUM, MCA⁶¹) gut zusammen. Aus dieser Zusammenarbeit ging der Wunsch hervor, auf das Zusammenwachsen der sich entwickelnden einheimischen Kirche in Nordnigeria hinzuwirken. Zu diesem Zweck wurde für Juli 1910 die erste Interdenominational Missionary Conference nach Lokoja einberufen.⁶² Die zweite Lokoja Konferenz (1912) beschloss, dass das Ziel der gemeinsamen Missionsarbeit eine „African Union Church“ sein solle.⁶³ Die SUM hatte dieses Ziel schon 1907 in ihrer Verfassung verankert⁶⁴ und gab ihm in der Verfassung von 1912 ein verstärktes Gewicht.⁶⁵ Auf der Inter-Mission Conference 1926 in Miango beschlossen die fünf evangelischen Missionen in Nordnigeria, dieses Ziel wieder aufzunehmen,⁶⁶ an dem

⁶¹ Die Missionary Church ist eine mennonitische Denomination (zusammengeschlossen aus Missionary Church Association [1896] und United Missionary Church), die auf Einflüsse der CMA zurückgeht, die besonders von dem Mennoniten Joseph Ram-seyer vermittelt wurden, was am 8.12.1896 zu seinem Ausschluss aus der Gemeinschaft der Mennoniten wegen falscher Heiligungslehre führte (Eileen Lager, *Merging Streams*, Elkhart 1979, 11). 1959 scheiterte ein Versuch des Zusammenschlusses mit der CMA (Harry L. Turner - Tillmann Habegger 17.6.1959, Tillmann Habegger - Harry L. Turner 22.6.1959) am Verfehlen der nötigen Zweidrittelmehrheit seitens der Missionary Church Association. (Für den Zusammenschluss stimmten nur 3405 der nötigen 3447 Mitglieder über 16 Jahren bei 1765 Gegenstimmen [Missionary Church Association, Report of Committee on Fraternal Relations]).

⁶² Vgl. dazu: Edmund P.T. Crampton, *Christianity in Northern Nigeria in: Ogbu Kalu, Christianity in West Africa. The Nigerian Story*, Ibadan 1978, 66.

⁶³ Vgl. Maxwell, *Half a Century of Grace* 100f.

⁶⁴ "The Mission desires to take part in the formation of an African Union Church" (SUM Constitution 1907, 2). Getaufte Afrikaner gab es 1907 in der SUM noch nicht.

⁶⁵ In der Präambel zum Abschnitt "The Church in the Mission Field" heisst es: "The Sudan United Mission looks forward to an African Union Church - self-governing, self-supporting, and self-propagating - and desires to do its part in preparing the way for such an organisation" (SUM Constitution, revised, 11.9.1912).

⁶⁶ "And that the Conference recommends that the Council of Missions in Northern provinces should combine to form a United Church of Africa in the Northern Provinces, to which church Africans would be ordained as ministers: And that the Conference recommends that the Council of Missions for Northern Provinces use the draft of the Constitution of an African

die SUM festgehalten hatte.⁶⁷ Doch die nächste Inter-Mission Conference, 1929 in Miango, kam zu dem Ergebnis, dass organische Einheit noch nicht möglich sei. Stattdessen wurde eine Föderation von Missionen angestrebt.⁶⁸ Sie brachte aber keine Strukturen hervor, die über die im Rahmen des Comity-Prinzips übliche Einheit hinausgingen.

Ähnlich verlief die Entwicklung in Kenya. 1909 beschloss eine Konferenz der wichtigsten evangelischen Missionen in Kijabe, auf eine „United Native Church“ hinzuarbeiten.⁶⁹ Im Juli 1913 erfolgte auf der ersten Kikuyu Konferenz ein Durchbruch, als Church of Scotland Mission, Africa Inland Mission, Gospel Missionary Society, Methodisten und Church Missionary Society sich auf den Entwurf einer Föderation ihrer Missionen einigten⁷⁰ und diesen Erfolg mit einem gemeinsamen Abendmahls-gottesdienst feierten. Die Nachricht von diesem Ereignis veranlasste den anglikanischen (UMCA) Bischof Frank Weston (1871-1924) von Zanzibar, dessen Diözese an Kenya grenzte, zu einem scharfen Protest.⁷¹ Der Erzbischof von Canterbury lehnte daraufhin den Plan einer

Union Church drawn up by the Sudan United Mission as a basis for the Constitution which is required for this United Church" (Prot. Inter-Mission Conference Miango 1926).

⁶⁷ Prot. SUM 29.4.1919.

⁶⁸ "This Federation shall earnestly endeavor to secure such unity of fellowship and action as shall be approved by the Council of Missions for the Northern Provinces in consultation with their Home Boards" (Mollie E. Tett, *The Road to Freedom. Sudan United Mission 1904-1968*, Sidcup o.J. [1968], 109).

⁶⁹ "This Conference regards the development, organization and establishment of a united, self-governing, self-supporting and self-extending Native Church as the ideal of our Missionary Work" (Auszug aus dem Protokoll, zitiert in: William B. Anderson, *The Church in East Africa 1840-1974*, Nairobi/Dodoma/Kampala ²1981[1977], 71).

⁷⁰ Auszüge aus dem Entwurf in: Capon, *Towards Unity in Kenya* 13f. Jede Mission sollte zwar ihr eigenes Arbeitsgebiet behalten, aber es sollte eine gemeinsame Kirchenordnung geben, dazu dieselben Gottesdienstordnungen, die gleiche Einstellung zur afrikanischen Kultur und übereinstimmende Kirchenzuchsregelungen. Außerdem sollten die schon Dienst tuenden Amtsträger aller teilnehmenden Missionen, ob episkopal ordiniert oder nicht, in der Übergangsperiode gleichermaßen anerkannt sein. (Vgl. dazu auch: H. Maynard Smith, *Frank Bishop of Zanzibar. Life of Frank Weston, D. D., 1871-1924*, London 1926, 1480).

⁷¹ Vgl. seinen Offenen Brief an den Bischof von St. Albans "Ecclesia Anglicana For What does she Stand" (1913). Zur gesamten Konferenz siehe auch: Gavin White, *Kikuyu 1913. An Ecumenical Controversy*, PhD London 1970.

Föderation ab.⁷² Auf der zweiten Kikuyu Konferenz 1918 einigte man sich dann, wie auch in Nordnigeria, auf eine Kooperation.⁷³

In beiden Fällen waren die Glaubensmissionen nicht die Urheber der Pläne für eine organische Einheit. Sie unterstützten sie aber voll, weil die Idee einer einheitlichen afrikanischen Kirche gut zu ihrem Verständnis interdenominationeller Missionsarbeit passte. Im Gegensatz zu den klassischen Missionen hatten sie keine denominationellen Bindungen nach Europa und dadurch mehr Freiheit. Zudem beschränkte sich damals ihre Arbeit in Afrika jeweils nur auf ein Land.⁷⁴ Für Anglikaner hingegen musste ein lokal vollzogener organischer Zusammenschluss sofort internationale Konsequenzen haben.⁷⁵ Denominationellen Missionen ist es nicht möglich, die weltweite Einheit ihrer Denominationsfamilie aus dem Blick zu verlieren. Die interdenominationellen Glaubensmissionen kannten dieses Problem (noch) nicht. Für sie lagen die Probleme eher in einer „strengerer“ Moral. Ihre Heimatbasis hätte bei solch einem Zusammenschluss vermutlich eher theologische Probleme gesehen. Erste Anzeichen von derartigen Problemen traten für die Glaubensmissionen in Afrika erst nach dem Ersten Weltkrieg auf.⁷⁶ Auffallend ist das aktive Engagement C.E. Hurlberts und der AIM für die organische Einheit.⁷⁷ Als Reste dieses Engagements finden sich noch heute in der Gottesdienstordnung der Africa Inland Church in Kenya deutliche anglikanische Elemente, anders als bei der ebenfalls auf

⁷² Pronouncement of the Archbishop of Easter 1915 "respecting the work and fellowship of Christian Communities in the Mission Fields of East Africa."

⁷³ Anderson, *The Church in East Africa* 72.

⁷⁴ Die AIM hatte allerdings 1912, ein Jahr vor der ersten Kikuyu Konferenz, mit einer neuen Arbeit in Nordostzaire begonnen, nachdem 1910 der erste Versuch dazu misslungen war.

⁷⁵ Dies zeigt Frank Westons Eingreifen, das dazu führte, dass er zur zweiten Kikuyu Konferenz 1918 sogar eingeladen wurde, obwohl seine Diözese Kenya nicht berührte. Weitgehend überwunden wurde diese Problematik bei der Gründung der Church of South India.

⁷⁶ Die stärker fundamentalistisch ausgerichteten Kreise in der Heimat begannen dann zu fürchten, dass durch Zusammenschlüsse dem "Inklusivismus" Vorschub geleistet würde, insofern als sich Bibelkritik und Zweifel an den "fundamentalen Grundlagen des Glaubens" in kooperierenden denominationellen Missionen finden könnten.

⁷⁷ Capon, *Towards Unity in Kenya* 13. Er empfahl eine Föderation sogar als gutes Vorbild "für die Freunde in Großbritannien und den USA."

die AIM zurückgehenden Kirche CECA20 in Zaire.⁷⁸ Das Streben nach einer „African Union Church“ hat mit dem Comity-Prinzip gemeinsam, dass es die in den Kontroversen vergangener Zeiten begründeten und in Afrika als irrelevant *bezeichneten* Unterschiede⁷⁹ als in der Tat wesentlich akzeptiert, weil das Konzept der „African Union Church“ für Europa und Amerika die denominationellen Unterschiede nicht in Frage stellt.

Die Glaubensmissionen gehörten, anders als die nicht-denominationellen Brüdermissionen, von Anfang an zu den Missionsräten in den jeweiligen Ländern. Im Wesentlichen bereitete das auch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen keine Probleme. Allerdings machten sich erste Anzeichen später auftretender Probleme bemerkbar. Die „Krisen-Jahreskonferenz“ der Congo Inland Mission (1925), bei der es um finanzielle Schwierigkeiten und um die Frage der Interdenominationalität der Mission ging, beschloss auch, von der Heimatleitung den Austritt aus dem Conseil Protestant du Congo zu fordern, da in ihm „Fundamentalisten und Radikale“ vertreten seien.⁸⁰ Dass dabei auch noch andere Motive mitgespielt haben, zeigt die zweite Begründung: Für den geringen Nutzen seien die Kosten zu hoch.⁸¹ Die Heimatleitung entschied, dass die Congo Inland Mission eine rein mennonitische Mission werden solle. Sie löste die finanzielle Krise, und die stärker fundamentalistisch orientierten (nicht-mennonitischen) Missionare gingen in die neugegründete Uevangelized Tribes Mission, und die Congo Inland Mission blieb im CPC.⁸² Mit derselben theologischen Begründung der „Inklusivität“ (dem Vorwurf, dass in einer Organisation evangelikale und liberale Gruppen zusammengehören) veranlasste die RBMU als Heimatleitung der Congo Balolo Mission 1932 den Austritt aus dem CPC.⁸³

⁷⁸ Africa Inland Church Manual, Kijabe o.J. [1987 gültige Ausgabe]. In den Gottesdiensten wird regelmäßig das Glaubensbekenntnis gesprochen, was in der CECA20 nicht üblich ist.

⁷⁹ So C.E. Hurlbert während der Kikuyu Konferenz 1913 (Capon, Towards Unity in Kenya 13).

⁸⁰ Annual letter CoIM field - CoIM US 1925.

⁸¹ Prot. Field Conference 16.2.-21.2.1925.

⁸² Die UTM wurde aber auch Mitglied des Congo Protestant Council.

⁸³ Prot. Congo Protestant Council 14.-19.3.1932. 1935 trat die RBMU dem CPC wieder bei.

Die große Mehrzahl der Missionare der CBM war mit diesem Schritt nicht einverstanden und bemühte sich, die Heimatleitung davon abzuhalten.⁸⁴ Ihr Fall ist typisch für die in den Glaubensmissionen häufige Erscheinung, dass die Missionare die Kornpromittierung ihrer Glaubensgrundlage durch „inklusive Assoziationen“ weniger fürchten als die Heimatleitungen, die oft dem Druck von Gruppen mit fundamentalistischen Neigungen ausgesetzt sind.

Die Glaubensmissionen zwischen Fundamentalismus und Ökumene

Die AIM gehörte zu den Missionen, die sich auf den Kikuyu Konferenzen maßgeblich um organische Einheit bemüht hatten. Damit gehörte sie auch zu den Mitgliedern des Missionsrates und 1943 zu den Gründungsmitgliedern des Christian Council of Kenya (CCK). Vor 1948 verließ die AIM unter dem Vorwurf des „Modernismus“ das CCK.⁸⁵ Auf Wunsch der Missionare trat sie ihm 1949, „nachdem Veränderungen stattgefunden hatten“, wieder bei.⁸⁶ 1950 geriet die AIM von der Seite der sich um Carl McIntire formierenden Fundamentalisten⁸⁷ unter schweren Beschuss, weil ihre Zugehörigkeit zum Christian Council of Kenya (CCK) als eine Verbindung zum Weltrat der Kirchen und damit als eine „Assoziation mit Irrlehre und Abfall“⁸⁸ eingestuft wurde. Diese Angriffe wehrte die AIM ab, unter anderem mit der Begründung, dass das CCK ja gar nicht zum ÖRK gehöre und auch keinerlei offizielle Verbindungen zu ihm

⁸⁴ 1929 hatte sich die Missionarskonferenz der CBM mit 25:4:1 Stimmen für einen Verbleib im CPC ausgesprochen (CBM Field Conference Minutes 15.-22.10.1929). 1930 wurde mit 30:1 Stimmen beschlossen: "That a committee be formed to draw up a letter to the Directors giving the reasons why certain members of the Mission disagree with the withdrawal of the CBM from the Congo Protestant Council, and giving reasons why the CBM should remain a member Mission of the CPC" (Prot. CBM Field Conference 9-18.10.1930).

⁸⁵ Graton, *The Relationship* 298-301.

⁸⁶ Davis - Nettleton 5.1.1955.

⁸⁷ Zur Abgrenzung zwischen fundamentalistischen Missionen und evangelikalen Glaubensmissionen siehe S. 34.

⁸⁸ Diese oder ähnliche Formulierungen werden benutzt, um die Organisationen anzugreifen, die nach fundamentalistischer Auffassung keine an sich falsche Theologie vertreten, denen nur vorgeworfen werden kann, dass sie die von der Bibel laut 2 Kor 6,14 geforderte "Separation von allem Bösen" nicht üben.

bestünden. Trotz dieser Abwehr der fundamentalistischen Angriffe kam es zu einer Verringerung der Gemeinsamkeiten, die dann zum Austritt der AIM aus dem CCK führte. Die AIM sah sich aber nicht berechtigt, auch die inzwischen selbständige Africa Inland Church (AIC) zum Austritt zu bewegen.⁸⁹ Einige Jahre später wurde die Evangelical Fellowship of Kenya (EFK) gegründet,⁹⁰ nicht als Alternative zu dem sich inzwischen NCCK (National Christian Council of Kenya) nennenden CCK, sondern als eine Organisation, die Kirchen evangelikaler Tendenz innerhalb wie außerhalb des NCCK umfasst.⁹¹ Das führte dazu, dass Bischof Mulwa (AIC) sowohl Chairman des NCCK als auch der EFK war. Ende 1986 traten die Africa Inland Church, die Africa Gospel Church und zwei Pfingstkirchen unter dem Vorwurf der „Politisierung“⁹² aus dem NCCK aus. Anlass war eine politische Stellungnahme des NCCK gegen neue Vorschriften zur Wahlmethode auf unterer Ebene.⁹³ Als Ursache gilt eine zunehmende Entfremdung zwischen der AIC und der aus den

⁸⁹ Int. Jonathan Hildebrandt 14.12.1986. Es ist sehr gut möglich, dass die AIM einen Austritt der AIC gar nicht gerne gesehen hätte. Durch die Dichotomie konnte die AIM die Kreise ihrer Heimatbasis mit fundamentalistischen Tendenzen befriedigen, ohne dass ihre Arbeit in Kenya den Kontakt zum CCK verlor.

⁹⁰ Vorläufer ist die Evangelical Fellowship of East Africa, die sich 1970 auflöste, um in jedem der drei beteiligten Länder die Bildung einer eigenen Evangelical Fellowship zu ermöglichen. 1972 war dieser Schritt in Kenya noch nicht erfolgt (David Barrett, Kenya Churches Handbook 265).

⁹¹ In vielen Ländern zeigt sich dieselbe Problematik, dass nur ein Teil der Kirchen oder Missionen mit evangelikaler Tendenz zum nationalen Missionsrat oder Kirchenrat o.ä. gehört. So war die Gründung der Konferenz evangelikaler Missionen nicht der Versuch, eine zum Deutschen Evangelischen Missionstag konkurrierende Organisation aufzubauen, sondern der (erfolgreiche) Versuch, alle evangelikalen Missionen zusammenzufassen, auch und gerade die, die nicht zum Missionstag gehörten (Int. Ernst Schrupp 12.10.1987). Diese Sicht der Dinge wird unterstützt durch: Martin Pörksen, Vier Jahrzehnte im Deutschen Evangelischen Missions-Tag. Ein persönlicher Rückblick auf die Jahre 1933 - 1973, 45 ("Ihm vor allem ist die immer erneute Zusammenarbeit zu danken. Seit nun Schrupp aus dem DEMR ausschied und den Vorsitz in der Konferenz Evangelikaler Missionen niederlegte, ist die Lage schwieriger geworden").

⁹² Eine gewisse tagespolitische Brisanz erhält der Vorgang auch noch durch die Tatsache, dass Präsident Arap Moi aktives Mitglied der AIC ist.

⁹³ Siehe dazu auch: NCCK yafanyiwa uchunguzi - Tipis in: Taifa Leo [Nairobi] 10.12.1986; Waite Mwangi, Church split over NCCK in: The Standard [Nairobi] City Edition 9.12.1986; Job Githinji, Some NCCK men being probed in: Daily Nation, Nairobi 10.12.1986.

klassischen Denominationen stammenden Führung des NCKK.⁹⁴ Das Ausscheiden von AIC und AGC aus dem NCKK bedeutet eine Aufwertung der EFK⁹⁵ und zugleich, dass der NCKK sich zunehmend zu einem Rat ökumenisch orientierter Kirchen entwickeln kann.

Diese Entwicklung in Kenya ist typisch für viele vergleichbare Fälle. Ähnliche Entwicklungen sind in anderen Ländern Afrikas zu erwarten. Im Zuge der evangelikalen Bewusstwerdung arbeiten Evangelikale zusammen, um bestimmte gemeinsame Ziele zu erreichen. Diese Kooperation führt häufig zur Gründung evangelikaler Organisationen. Sie nehmen Funktionen wahr, die ihnen in der jeweiligen gesamtevangelischen Organisation vernachlässigt zu sein scheinen. Diese funktionalen evangelikalen Organisationen umfassen auch Gruppen, die der gesamtevangelischen Organisation (Nationaler Christenrat, Missionsrat usw.) nicht angehören. Das erklärte Ziel dieser evangelikalen Organisationen ist nicht, die gesamtevangelischen Organisationen zu ersetzen. Ihre Gründung erfolgt aus pragmatischen, nicht primär aus grundsätzlich theologischen Überlegungen.⁹⁶ Wenn es dann im Laufe der Zeit zu Konflikten in der gesamtevangelischen Organisation kommt, bei denen die Evangelikalen in der Regel die schwächeren Partner sind, führt das meist nicht zur direkten Spaltung dieser Organisationen, sondern zum individuellen Rückzug einzelner oder vieler evangelikaler Mitglieder auf die vorhandenen evangelikalen Organisationen. Weil diese Trennung aus pragmatischen Gründen erfolgt, ermöglicht sie den evangelikalen Gruppen, wenn sie dies wünschen, die Mitgliedschaft sowohl in der evangelikalen wie in der gesamtevangelischen Organisation.⁹⁷ Aus dem-

⁹⁴ Int. Rev. Samson Mutwol Bet 14.12.1986. Ein Symptom dieser Spannung ist die Aussage, dass das NCKK Gelder für Entwicklungsprojekte vergebe und möchte, dass die Sache unter seinem Namen läuft, während bei World Vision die Sache unter dem Namen der Kirche laufen würde.

⁹⁵ Dieses wachsende Selbstbewusstsein der EFK zeigt sich auch darin, dass jetzt die Errichtung eines Zweigbüros in Westkenya in Angriff genommen wird.

⁹⁶ Diese pragmatischen Gründungen gehen allerdings letztlich doch auf tieferliegende theologische Differenzen zurück.

⁹⁷ In Deutschland ist z.B. der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sowohl in der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen vertreten als auch im Evangelischen Missionswerk. In Großbritannien gehören unter anderem die Church Missionary Society, die Bible Churchmen's Missionary Society und BMMF International sowohl zur Conference for World

selben Grunde ist auch nach einer Trennung Zusammenarbeit zwischen evangelikalen und gesamtevangeli-schen Gruppen und Organisationen möglich, allerdings unter dem Vorzeichen veränderter Kräfteverhältnisse. Ganz anders verhält es sich mit fundamen-talistischen Organi-sationen. Eine Mitgliedschaft im 1986 gegründeten fundamen-talistischen All African Council of Bible Believing Churches mit seinem Schwerpunkt in Kenya ist mit der Mitgliedschaft in irgendeinem gesamtevangeli-schen oder evangelikalen Zusammenschluss theologisch unvereinbar. Auch eine Zusammenarbeit ist nicht möglich. Für die Evangelikalen ist die Eigenständigkeit unabgegrenzt, für die Funda-mentalisten ist sie exklusiv. Für Evangelikale ist die Eigenständigkeit pragmatisch bedingt und deswegen relativ, für Fundamentalisten ist sie dogmatisch bedingt und deswegen absolut.

Auch in Zaire ging es bei den Auseinandersetzungen um den Conseil Protestant du Congo (CPC)⁹⁸ letztlich um die Frage, ob eine einzige Organisation für alle Protestanten des Landes sprechen kann oder nicht. Von den Glaubensmissionen wurde diese Frage in den ersten Jahrzehnten weitgehend bejaht, solange das Gewicht dieser zentralen Organisation gering blieb.⁹⁹ Sie wurde in dem Augenblick verneint, als aus dem Rat der Kirchen eine vereinigte Kirche werden sollte. Als diese vereinigte Kirche dann durch staatliches Dekret geschaffen wurde, entschieden sich die Glaubensmissionen, anders als die drei fundamen-

Mission als auch zur Evangelical Missionary Alliance (UK Christian Handbook 1987/88 338-339).

⁹⁸ Zur Geschichte und Vorgeschichte der ECZ: Komy-Nsilu Diakubikwa, *L'Église du Christ au Zaire à la Recherche d'une Unité 1902 - 1977*, Dr theol Bruxelles 1984.

⁹⁹ Ihre Vorstellung von der Rolle des Congo Protestant Council entsprach etwa den "Principles and Recommendations" von Jerusalem 1928: "The organization of a national Christian council should not be regarded as the setting up of another mission with independent authority apart from those co-operating. The best national Christian councils have emphasized the fact that the powers they possess are only such powers as the co-operating bodies confer upon them, and that apart from the units which compose them, the national Christian councils have no existence" (Statement adopted by the International Missionary Council Meeting at Jerusalem, 1928 *in*: International Missionary Co-operation. Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council March 24th. - April 8th., 1928, London uam. 1928, 73-81, siehe 77).

talistischen Missionen, im Rahmen der Église du Christ au Zaïre ihre Mitarbeit in den jeweiligen Communautés fortzusetzen.

Bei dieser Entwicklung spielte die AIM eine wesentliche Rolle, und so ist es berechtigt, sie aus ihrer Perspektive zu beschreiben. Sie hat vier Phasen durchlaufen. Die erste Phase war die der selbstverständlichen Mitgliedschaft im CPC.¹⁰⁰ Die Mitarbeit war aufgrund der geographischen Entfernung nicht sehr intensiv,¹⁰¹ aber auch nicht in Frage gestellt. Die zweite Phase ist die der fundamentalistischen Infragestellung. Die Angriffe im Beacon, der Zeitschrift Carl McIntires, begannen 1949¹⁰² und erreichten sehr bald die Missionare in Zaïre. Manche waren darüber erschrocken, in was für „Assoziationen mit der Irrlehre und der Apostasie“ sie verstrickt sein sollten, andere hatten den Eindruck, dass es so schlimm doch wohl nicht sein könne. In scharf geführter Korrespondenz griffen die amerikanischen Fundamentalisten die AIM wegen ihrer Mitgliedschaft im CPC an,¹⁰³ weil dieses durch seine Zugehörigkeit zum Internationalen Missionsrat mit dem Weltrat der Kirchen¹⁰⁴ verbunden sei.¹⁰⁵ Einer der Wortführer der Fundamentalisten war Garmann,¹⁰⁶ Pastor der Gemeinde, aus der Mary Lou Stam, die Frau des Feldleiters der AIM in Zaïre, kam. Aber Peter Stam

¹⁰⁰ Die AIM war 1928 Gründungsmitglied des Congo Protestant Council.

¹⁰¹ Auch die Beiträge waren gering. 1937 zahlte die AIM 1312,50 Frs bei einem Gesamtbudget des CPC von 137089,31 Frs. Die Glaubensmissionen, die Mitglieder des CPC waren, zahlten insgesamt 25713,11 Frs (Prot. Congo Protestant Council annual conference 1938).

¹⁰² Prot. AIM Commission of Direction 18.10.1949. Im Christian Beacon schreibt McIntire am 26.5.1949, dass die AIM schon vor dem Weltrat der Kirchen kapituliert habe.

¹⁰³ Davis - Peter Stam III 26.4.1950.

¹⁰⁴ In einem Rundschreiben vom 10.10.1949, in dem Dr R.T. Ketcham, Herausgeber des Baptist Bulletin, zu den "Vorgängen" in Kenya Stellung nimmt, nennt er das WCC "this monstrous, modernistic world church" und fordert jeden Leser auf, wenigstens 1\$ für das ICCS zu schicken, da es die einzige Organisation ist, die gegen das WCC kämpft.

¹⁰⁵ "We are sorry to have certain faith missions counted in the ranks of our enemy. Your mission was one that was involved [in CPC]" (Garmann - Davis 12.2.1950).

¹⁰⁶ Die Gemeinde gab (o.J.) [ca. 1950] heraus: "A Statement and an Appeal by the Callender Memorial Church Wilkinsburg, PA", herausgegeben von Rev. W.O.H. Garmann. Vgl. auch: W.O.H. Garmann, Vice President of ACCC, Information Regarding the AIM in: Western Voice 12.9.1952.

verteidigte in verschiedenen Briefen an Garmann die Haltung der AIM in Zaire und Kenya,¹⁰⁷ und Mary Lou Stam war entschlossen, lieber auf den Unterhalt von ihrer Gemeinde zu verzichten als aus der AIM auszuschneiden.¹⁰⁸ Aus Rücksicht auf die Meinung eines Teils der Heimatbasis beschloss dann die AIM, aus dem CPC auszutreten, aber, aus Rücksicht auf die Bedürfnisse der Missionare, einen Beobachter-status beizubehalten, so dass die Vertreter der AIM weiter an den Sitzungen des CPC teilnehmen konnten.¹⁰⁹

Die dritte Phase ist die der evangelikalischen Bewusstwerdung. In ihr versuchten die evangelikalischen Missionen und Kirchen, die mit der am 8.3.1970 vollzogenen Veränderung des konsultativen Status des CPC in einen konstitutionellen Status¹¹⁰ nicht einverstanden waren,¹¹¹ einen eigenen, nur konsultativen Rat zu gründen, den Conseil des Églises Protestantes du Zaire (CEPZ).¹¹² Die Mitgliedschaft des CEPZ war sehr gemischt,¹¹³ einerseits Kirchen der Glaubensmissionen, andererseits aus dem Bereich der klassischen Missionen stammende Kirchen, die zu viel

¹⁰⁷ Peter Stam III - Garmann 1.3.1950 und undatiert [August 1952]. Die Anzahl der Kopien des Briefes zeigt, welche Wellen die Kontroverse schon geschlagen hatte.

¹⁰⁸ Davis - Peter Stam 26.4.1950. Marian Settles traf die selbe Entscheidung.

¹⁰⁹ "... to the point where it seemed as if part of our constituency protested this relationship, it seemed wise for AIM to withdraw... However, the AIM attends the Council meetings because of major interests in Congo which affect *all* missions" (Howard Ferrin - Nettleton 6.4.1955).

¹¹⁰ Vgl. dazu Komy-Nsilu Diakubikwa, ECZ à la recherche d'une unité 72-75 "La Fondation de l'Église du Christ au Congo 1969-1970."

¹¹¹ "En 1970, exactement le 8 mars, à 04 H 00, par un vote (34 oui, 8 contre et 2 abstentions), les délégués votent l'unité organique de l'ECZ dans la diversité" (Église du Christ au Zaire, Cent ans de présence protestante au Zaire, Kinshasa 1978, 26). Dem CEPZ nahestehende Kreise zweifelten die Korrektheit der nächtlichen Abstimmung an.

¹¹² Die Vorstufe war 1970 das von EFMA und IFMA gestützte "Conseil National des Églises Libres du Congo" (CONELCO). CEPZ wurde am 16.2.1971 als Conseil des Églises Protestantes du Congo (CEPCO) mit 27 Mitgliedskirchen gegründet (Komy-Nsilu Diakubikwa, ECZ à la recherche d'une unité 94).

¹¹³ Das Verlangen, anstatt der ECZ anerkannt zu werden, wurde von 27 Mitgliedskirchen des CEPZ und 11 Kirchen in vorläufiger Mitgliedschaft unterschrieben (Makanzu Mavumilusa, L'histoire de l'E.C.Z., Kinshasa 1973, 46).

Zentralisierung fürchteten.¹¹⁴ Leiter war der methodistische Bischof Shungu.¹¹⁵ Die Spannungen der beiden Richtungen waren beträchtlich.¹¹⁶ Der CEPZ versuchte auf doppelte Weise staatlich anerkannt zu werden: Zum einen verlangte der CEPZ anstelle des CPC von der Regierung anerkannt zu werden,¹¹⁷ zum anderen versuchte der CEPZ die Anerkennung neben dem CPC zu erreichen. Die Frage der evangelischen Einheit wurde von Präsident Mobutu am 31.12.1971 durch ein Dekret gelöst, das vorerst nur drei Religionsgemeinschaften im Land zuließ: die Katholische Kirche, die Église du Christ au Zaïre¹¹⁸ und die Église Kimbanguiste.¹¹⁹

Alle Evangelischen wurden als der ECZ zugehörig angesehen, in deren Rahmen jede Communaute über Lehre, Verfassung und Organisation selbst entscheiden konnte. Weitere religiöse Gruppen konnten sich um Anerkennung bewerben, vorausgesetzt, dass sie sich nicht von einer anderen abgespalten hatten.¹²⁰ Da der CEPZ aber als Abspaltung von der ECZ galt, wurde der Antrag des CEPZ abgelehnt und seine Auflösung

¹¹⁴ Vgl. Inland Africa Okt.-Dez. 1972.

¹¹⁵ Komy-Nsilu Diakubikwa, ECZ à la recherche d'une unité 94. Makanzu Mavumilusa, Évangéliste National de ECZ, geht davon aus, dass Shungu nur Ausführer der Wünsche der Missionare, vertreten durch Lovic, war (Mavumilusa, L'histoire de l'E.C.Z., Kinshasa 1973, 46). Zur Person von Makanzu Mavumilusa siehe: Makanzu Mavumilusa, Mon coeur est enflammé pour l'évangélisation, Lausanne 1980.

¹¹⁶ Ähnliche Probleme zeigen sich überall da, wo konservative Gruppen aus dem Bereich der klassischen Denominationen sich mit evangelikalen Gruppen aus dem Bereich der späteren Erweckungen zusammentun, z.B. in Deutschland im Verhältnis der Bekenntnisbewegung "Kein anderes Evangelium" zu den evangelikalen Missionen.

¹¹⁷ Mavumilusa, L'histoire de l'E.C.Z. 46. Der volle Text der "Déclaration des Églises membres du CEPZA du 1.2.1972 aux autorités zairoises" ist abgedruckt in: Komy-Nsilu Diakubikwa, ECZ à la recherche d'une unité 100-102.

¹¹⁸ Geleitet wurde die ECZ von Dr. (heute Bischof) Bokeleale von den Disciples of Christ. Zu seiner Person: Bosunga Loombe Ifindi, Qui êtes-vous, Mgr. Bokeleale, Kinshasa o.J. [1985]; Mavumilusa, L'histoire de l'E.C.Z., Kinshasa 1973, 53-56.

¹¹⁹ Ordinance-loi No 71-012 (28.3.1972). Dieses Gesetz ignorierte den CEPZ und nahm ihm damit die legale Existenzmöglichkeit.

¹²⁰ Es sind dann noch die Communauté Islamique en République du Zaïre, die Communauté Israélite de Kinshasa und die Église Orthodoxe Grecque anerkannt worden (Mavumilusa, L'histoire de l'E.C.Z., Kinshasa 1973, 47).

erzwungen. Damit begann die vierte Phase, die der staatlich erzwungenen Integration. Evangelische Missionsarbeit war fortan nur noch im Rahmen der ECZ möglich.¹²¹ Alle Glaubensmissionen akzeptierten diese Bedingung,¹²² anders als die fundamentalistischen Missionen wie die Baptist Mid Mission, die sich sofort aus Zaire zurückzog¹²³ und die von ihr gegründeten oder betreuten Kirchen¹²⁴ allein der ECZ überließ.¹²⁵ Mit ihrem Verbleiben in der ECZ hatten die Glaubensmissionen die Entscheidung der IFMA¹²⁶ von 1950, dass Evangelisation Vorrang habe vor Separation, auf Zaire übertragen.¹²⁷ Der Zweck der Mission war funktional definiert. Sie soll unter den gegebenen Umständen versuchen, ihren Auftrag möglichst effektiv auszuführen. Für die fundamen-

¹²¹ Einblick in die heutige Arbeitsweise der ECZ gibt: Église du Christ au Zaire, Synode National. La mission de l'église aujourd'hui, P.V. 1985, Kinshasa, du 4 au 11 Août 1985, Kinshasa 1985.

¹²² Als Argumente für die Akzeptierung wurde angegeben, dass auch in der ECZ jede Communauté in Schriftverständnis und Verwaltung unabhängig bleiben würde. Für Kreise mit fundamentalistischen Neigungen wurde hinzugefügt, dass die ECZ nicht zum WCC gehöre und auch nicht zur WEF (Inland Africa Okt.-Dez. 1972).

¹²³ Der Rückzug wurde als abrupt empfunden, besonders, weil die BMM praktisch nichts für die säkulare oder theologische Ausbildung von einheimischen Führungskräften getan hatte (Mambulul Motshi, L'Oeuvre des Communautés Protestantes dans la yule de Kikwit (1939-1980), thèse, Université Nationale du Zaire, Institut Pédagogique 1980, 28-30 und bes. 42).

¹²⁴ Communauté Union des Églises Baptistes du Kivu (CUEBK35); Communauté des Églises Baptistes Indépendantes Évangéliques (CEBIE41); Communauté Baptiste Autonome entre Wamba-Bakali (CBAWB48).

¹²⁵ Genauso verhielten sich auch der fundamentalistische Freimissionar Dr. Dearmore (Communauté Baptiste du Sud-Kwango [CBSK53]) und die Baptist International Missions, die in die Nachfolge der Congo Gospel Mission eingetreten war (Communauté Évangélique Zairoise [CEZ43]). Siehe jeweils in Irvine, The Church of Christ in Zaire.

¹²⁶ Interdenominational Foreign Missions Association. Die IFMA ist der 1917 gegründete Zusammenschluss amerikanischer Glaubensmissionen.

¹²⁷ "Constrained by the great evangelical responsibility which still faces the Christian church, and by the urgency of the hour, the IFMA would reaffirm the primacy of the great commission and appeal to all who love the Lord to give precedence in prayer and effort to this all important task" (Authorized statement, IFMA General Conference 21.-30.10.1950). Dieses Statement mit seiner anti-fundamentalistischen Spitze war von Ralph Davis entworfen worden. Zur Zeit dieser Kontroverse verlieh Wheaton College Ralph Davis den Ehrendokortitel, um seine Position zu stärken (Mitteilung John Gratton 21.4.1987).

talistischen Missionen hatten dogmatische Gesichtspunkte („Aufrechterhaltung der Reinheit der Kirche“) Priorität.¹²⁸

Für eine Interpretation entscheidend ist die Phase der evangelikalen Bewusstwerdung. Sie bedeutete einen Bruch im Verhalten der Glaubensmissionen und deckt eine Dichotomie zwischen Theologie und Handeln auf. Die Glaubensmissionen haben sich in Zaire von Anfang an nicht als „bessere“ und auch nicht als „richtigere“ Missionen verstanden, sondern als Missionen, die in bestimmten, noch nicht erreichten Gebieten ihre Arbeit begannen. Diesem durchgängigen Verständnis der Zusammengehörigkeit mit den klassischen evangelischen Missionen gaben sie durch ihre Mitwirkung im CPC Ausdruck. Durch die bereitwillige Anerkennung des Comity-Prinzips machten sie deutlich, dass möglicherweise vorhandene Unterschiede zu den klassischen Denominationen, zumindest für Afrikaner, irrelevant waren.¹²⁹ Die logische Folge dieses Verständnisses war die Bildung der Église du Christ au Zaire, in der es nur eine ungeteilte Mitgliedschaft gab. Der Bruch erfolgte 1970, als aus dogmatischen Gründen der CEPZ gegründet wurde. Die staatliche Entscheidung, den CEPZ nicht anzuerkennen, war die treffende Reaktion auf das jahrzehntelange Verhalten der Missionare der Glaubensmissionen, die doktrinäre und kirchengeschichtliche Unterschiede für Zaire als nicht relevant bezeichnet hatten.¹³⁰ Wie beim Amtsverständnis und bei der Kirchenordnung¹³¹ richtete sich auch hier die afrikanische Kirche (in diesem Fall gestützt von der Regierung) nicht

¹²⁸ Dies findet in Punkt j der Glaubensgrundlage von TAM-ICCC Ausdruck: "[We believe in] The necessity of maintaining, according to the Word of God, the purity of the Church in doctrine and life" (Constitution of The Associated Missions of the International Council of Christian Churches. Revised and adopted by a General Meeting on July 17, 1975 [gültig 1988]).

¹²⁹ Vgl. Mavumilisa, *L'histoire de l'E.C.Z.* 55ff. Mavumilisa weist darauf hin, dass schließlich die Missionare dafür gesorgt hatten, dass die Afrikaner keine denominationelle Wahl hatten und dass es deswegen nur logisch gewesen sei, dass sie eine einheitliche Kirche gegründet hätten (58).

¹³⁰ Das geschah, obwohl manche Missionare doch von der gewichtigen Unterschiedlichkeit ihrer theologischen Einstellung zu der anderer Missionen überzeugt waren.

¹³¹ Siehe S. 531.

nach den theologischen Überzeugungen der Missionare, sondern nach deren Handeln.

Wie die Kirchen der klassischen Missionen müssen auch die aus der Arbeit der Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen die Frage nach ihrer Identität im internationalen Rahmen beantworten. Die ursprünglich von den Glaubensmissionen vorgesehene Antwort war klar: Die größere Identität der jungen Kirchen ist die „National Native Church.“ Darüberhinausgehende internationale Beziehungen konnten bestenfalls persönlicher Natur sein. Es wurde aber kein Versuch gemacht, die Spannung zwischen dem internationalen Charakter der Glaubensmissionen und dieser sowohl rassistisch als auch national begrenzten erhofften Kirchenform zu lösen. Für die denominationellen Missionen sah die Sache anders aus: Sie gründeten in der Regel einheimische Kirchen, die sie in der einen oder anderen Form in die internationale Gemeinschaft ihrer „Denominationsfamilie“ aufnahmen. Auch da, wo die Missionen organisatorisch selbständig waren, entstand so etwas wie eine Beziehung zur „Mutterkirche“ in Übersee. Diese Möglichkeit musste den aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen verwehrt bleiben.¹³² Oft wird dieses Fehlen einer Mutterkirche als Mangel empfunden. In den letzten Jahren beginnen aber Beziehungen zu den von derselben Mission gegründeten „Schwesterkirchen“ in anderen Teilen Afrikas und auch in Asien und Südamerika eine wachsende Rolle bei der Suche nach einer internationalen Identität der jungen Kirchen zu spielen. In diesem Rahmen ist die Teilnahme von Jean Kambou, dem Präsidenten der Église Protestante Évangélique von Burkina Faso [WEC], an der Dreijahreskonferenz der CECCA16 [WEC] zu sehen und auch das Missverständnis, dass Alastair Kennedy bei der Begrüßung als „Sekretär der WEC Kirchen in Afrika“ vorgestellt wurde.¹³³ Verschiedene Missionen wie SIM¹³⁴ und WEC¹³⁵ bemühen sich

¹³² Ausnahmen zu dieser Regel gab es da, wo im Verlaufe der Missionsarbeit die heimatliche Gemeinschaftsbewegung zu einer Denomination geworden war, z.B. bei der CMA oder den skandinavischen Gemeinschaftsbewegungen Svenska Missionsförbundet, Norske Misjonsforbund und Svenska Alliansmissionen.

¹³³ Alastair und Dr Helen Kennedy, ansässig in Abidjan, sind Regional Secretaries für die Missionsarbeit des WEC in Afrika.

bewusst um Kontakte zwischen den von ihnen gegründeten Kirchen. Die aus den Glaubens-missionen wie die aus den klassischen Missionen hervorgegangenen Kirchen haben sich entschieden, ihre weltweite Identität zuerst im Rahmen ihrer „Denominationsfamilie“ zu suchen. Allerdings umfasst diese „Denominationsfamilie“ derzeit erst die mit einer Mission verbundenen Kirchen, aber es ist zu erwarten, dass es auch zu einer weiterreichenden Zusammenarbeit der von den verschiedenen Glaubensmissionen gegründeten Kirchen untereinander kommen wird,¹³⁶ im Unterschied zu der gesamtevangelikalen Zusammenarbeit in der Association of Evangelicals of Africa and Madagascar (AEAM), der Lausanner Bewegung oder der World Evangelical Fellowship.

¹³⁴ Im gültigen SIM International Manual 1984, das jeder Missionar unterzeichnen muss, heisst es unter 5/IV/A/1: "To disciple individuals, families, and communities to Christ, and to integrate them into churches... To encourage local churches to relate with each other... SIM related churches will be encouraged to communicate with each other through a continent-wide and worldwide fellowship, demonstrating the universal nature of Christ." Eine erste Tagung von mit der SIM verbundenen Kirchen fand schon 1981 statt.

¹³⁵ Consultations between missionaries and leaders of WEC related churches in West Africa: Vavoua, Elfenbeinküste (1985); Kampant, Gambia (6.-9.11.1986). Für Januar 1989 sind zwei Konsultationen vorgesehen: In Gambia für Senegal, Gambia, Guinea-Bissau, Chad und Guinea; in Ghana für Ghana, Liberia, Elfenbeinküste, Burkina Faso und Zaire. In Batu/Java fand vom 13.-23.7.1987 eine ähnliche Konsultation mit 102 Teilnehmern aus 21 Ländern statt, allerdings nicht nur aus dem Bereich der mit WEC oder IMG (Indonesische Missionsgemeinschaft) verbundenen Kirchen (Dietrich Kuhl-Fiedler 12.5.1988).

¹³⁶ Dietrich Kuhl, International Secretary des WEC, hält diese Erwartung für unwahrscheinlich. Er hält allerdings Zusammenarbeit auf regionaler Ebene aus pragmatischen Gründen für möglich (Dietrich Kuhl- Fiedler 12.5.1988). Die von ihm berichtete Teilnahme von Rev. John Kipo Mahamah, Präsident der Evangelical Church of Ghana [WEC], und Eric Assum [Dozent am Christian Service College, Kumasi/Ghana, WEC related], an der Konsultation in Batu 1987 könnte allerdings auf eine beginnende Entwicklung in dieser Richtung hindeuten.

Kapitel 6

Die Heiligkeit der Kirche

Das zweite Attribut der Kirche im Nicaenum ist ihre Heiligkeit. So allgemein wie das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche, so unterschiedlich ist das Verständnis dieser Heiligkeit. Für die einen bedeutet Heiligkeit die absolute Trennung von der „Welt“, für andere ist sie die völlige Hingabe im Dienst an der Welt.¹ Für die einen ist Heiligkeit der Kirche zuerst persönliche Heiligung und damit ein stetiger individueller Wachstumsprozess, der auf die Rechtfertigung folgt und oft von viel Anstrengung und wenig Erfolg begleitet ist, für die anderen ist Heiligung ein göttliches Geschenk, genauso augenblicklich und gnadenvoll wie die Rechtfertigung. Wieder andere sehen die Heiligkeit der Kirche in ihren Sakramenten als dem Heiligen begründet, nicht in der Heiligung ihrer Mitglieder. Da alle diese Verständnisweisen im evangelischen Raum anzutreffen sind, ist zu erwarten, dass man ihnen auch in interdenominationellen Missionsbewegungen begegnet. Das ist in der Tat der Fall. Trotzdem ist, besonders bei den frühen Glaubensmissionen, eine deutliche Anlehnung an die sich auf John Wesley berufende Theologie der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts zu beobachten. Damit wurde die Entscheidung vollzogen, dass die Heiligkeit der Kirche vor allem in der Heiligung ihrer Mitglieder zu suchen ist.² Das wesleyanische Heiligungsverständnis war in den Glaubensmissionen nie verbindlich.³ Doch es wurde so stark propagiert, dass die Heiligungstheologie eine der formativen Kräfte der gesamten Bewegung der Glaubensmissionen geworden und zum Teil auch geblieben ist. Die

¹ Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 154.

² Historische Analysen bietet: *Salvation Army, Heritage of Holiness. A Compilation of Papers on the Historical Background of Holiness Teaching*, New York 1977.

³ Einige wenige Missionen (wie World Gospel Mission und Africa Evangelistic Band) machen hier eine Ausnahme (siehe dazu S. 235f).

Verständnisweise, dass Heiligkeit Teilnahme am Heiligen, also an den Sakramenten, bedeutet, findet sich in den Glaubensmissionen nicht.

Die Lehre von der Heiligung in den Glaubensgrundlagen

Die „Glaubensgrundlagen“, die Minimalanforderungen an die Glaubensüberzeugungen der Mitglieder der Missionen stellen⁴ und deswegen keine positive Formulierung der Theologie der jeweiligen Mission sind, spiegeln die Tatsache wider, dass in den Glaubensmissionen die verschiedensten Verständnisweisen der Heiligung möglich sind. Die ersten „Principles and Practice“ der China Inland Mission von 1867 enthalten noch keine lehrmäßig formulierte Glaubensgrundlage, und auch die „Principles and Practice“ von 1885, in denen die grundlegenden Wahrheiten („fundamental truths“) als „Inspiration der Schrift, Trinität, Fall des Menschen und seine Verlorenheit, Versöhnung, ewige Rettung der Erlösten und ewige Strafe der Verlorenen“ definiert werden, enthalten keine Aussage zur Heiligkeit der Kirche oder des einzelnen.⁵ Erst die „Principles and Practice“ der Overseas Missionary Fellowship (Überseeische Missionsgemeinschaft, früher CIM) von 1966 verlangen von einem Kandidaten, dass er unter anderem sein Verständnis der Heiligung darlegt und hier (wie auch bei allen anderen wichtigen Themen) es anmerkt, falls er sich bewusst ist, dass seine Auffassung vom üblichen evangelischen⁶ Verständnis abweicht.⁷

In den Glaubensgrundlagen der meisten Glaubensmissionen sind, genauso wie bei der CIM, nur sehr allgemeine Aussagen zur Heiligung zu

⁴ Typische Glaubensgrundlagen sind auf S. 563-566 abgedruckt.

⁵ CIM, Principles and Practice, London 1885.

⁶ "Evangelical" könnte auch mit "evangelikal" übersetzt werden. Aber da hier keine Abgrenzung gegen Nicht-Evangelikale impliziert ist, sondern eher gegen extreme evangelikale Auffassungen, erscheint evangelisch als die bessere Übersetzung.

⁷ "If conscious that their views differ in any important respect from those usually held by evangelical Christians" (Overseas Missionary Fellowship, Principles and Practice 1966, Abschnitt 6B "Doctrinal Belief").

finden.⁸ Die RBMU z.B. verlangt Glauben an „das Wirken des Heiligen Geistes zur Bekehrung und Heiligung der Sünder.“⁹ Die Verfassung der Unevangelized Fields Mission spricht einfach vom „erneuernden und heiligenden Wirken des Heiligen Geistes.“¹⁰ Die Zambezi Mission lehrt, dass das „neue Leben durch den täglichen Wandel im Geist sichtbar werden muss.“¹¹ Die Gospel Missionary Union betont, dass Rechtfertigung, Heiligung und ewige Erlösung durch das „vollendete Werk Christi auf Golgatha gesichert“ sind,¹² TEAM lehrt, dass der Heilige Geist den Gläubigen zu „gottgemäßem Leben und Dienst“ die Kraft gibt.¹³ Einige Glaubensmissionen haben keine eigene Glaubensgrundlage formuliert, sondern die „Basis“ der Evangelischen Allianz als Ausdruck ihres grundlegenden Glaubensverständnisses übernommen.¹⁴ Diese „Basis“ enthält eine Aussage zur Heiligung („[We believe in] The work of the Holy Spirit in the conversion and sanctification of the sinner“),¹⁵ die aber das Verständnis der Heiligung sowohl als eines graduellen wie eines punktuellen Ereignisses möglich macht. Da Führer der Heiligungsbe-
wegung bei der Gründung der Evangelischen Allianz eine bedeutende Rolle spielten,¹⁶ ist davon auszugehen, dass das punktuelle Heiligungs-

⁸ Das bedeutet ua. auch, dass die Glaubensgrundlagen für eine Darstellung der Theologie der Glaubensmissionen nur wenig spezifisches Material bieten.

⁹ "The work of the Holy Spirit in the conversion and sanctification of the sinner" (Principles and Practice of the Regions Beyond Missionary Union, Revised Edition, May, 1956).

¹⁰ "Faith in the imperative necessity and full sufficiency of the atoning sacrifice of Christ, and the regenerating and sanctifying work of the Holy Spirit" (Constitution, o.J., gültig in den 1930er Jahren).

¹¹ "And that the evidence of the new life should be manifested by a daily walk in the Spirit" (Principles and Practice, Revised Edition 1946).

¹² "We believe in the sonship of all born-again believers in the family of God, their justification, sanctification, and eternal redemption being fully provided for and assured in the finished work of Christ on Calvary and in his continued intercession above" (Handbook, Gospel Missionary Union o.J. [gültig 1987], 8).

¹³ "And to indwell, guide, instruct, fill, and empower the believer for godly living and service" (Principles and Practice of TEAM, al. [gültig 1987], 5).

¹⁴ Zum Beispiel die Africa Industrial Mission (die heutige Glaubensgrundlage der SIM enthält keine Aussage zur Heiligung: SIM Manual 1986 [1984], 4).

¹⁵ Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage 455.

¹⁶ Melvin E. Dieter, Holiness Revival 38.

verständnis bewusst als Interpretationsmöglichkeit eingeschlossen war. Die südafrikanische Dorothea Mission hat die der „Basis“ ähnliche Glaubensgrundlage der Intervarsity Fellowship übernommen.¹⁷

Nur einige wenige Glaubensmissionen bieten in ihren Glaubensgrundlagen eine explizite Formulierung ihres Heiligungsverständnisses im Sinne der Heiligungsbewegung. Das beste Beispiel dafür ist die World Gospel Mission, die im Gründungsjahr 1910 Heiligung als ein plötzliches und eindeutiges Gnadenwirken Gottes definierte.¹⁸ Ähnlich definiert die CMA die Heiligung als Krisenerlebnis *und* als einen darauffolgenden Wachstumsprozess.¹⁹ Diese Missionen grenzen durch eine ausführlichere Glaubensgrundlage die Zugehörigkeit zu ihrer Mission auf solche Missionare ein, die diese Heiligungstheologie vertreten. Diese klaren Definitionen verleihen den beiden Missionen in den USA im Bereich der Glaubensmissionen einen gewissen Außenseiterstatus. Sie können nicht zur stärker calvinistisch geprägten rein interdenominationellen IFMA (Interdenominational Foreign Missions Association) gehören, sondern nur zur theologisch umfassenderen und stärker denominationell geprägten EFMA (Evangelical Foreign Missionary Association). Die in Südafrika arbeitende Africa Evangelistic Band erwähnt in ihrer Glaubensgrundlage das „siegreiche Leben“ und gibt damit ihre enge Verbindung

¹⁷ Sie verlangt Glauben an "the indwelling and the work of the Holy Spirit in the believer" (Some Vital Facts About The Dorothea Mission, Rosslyn oJ. [1987], 8).

¹⁸ "Relative to the doctrine and experience of entire sanctification: Entire sanctification is that act of divine grace, through the baptism with the Holy Ghost, by which the heart is cleansed from all sin and filled with the pure love of God. It is a definite and sudden work wrought in the believer, through faith, subsequent to regeneration, and is attested by the Holy Ghost" (World Gospel Mission, Statement of Doctrine, 1910). Die heute gültige Formulierung lautet: "We believe in the salvation of the human soul, including the new birth, and in a subsequent work of God in the soul, a crisis, wrought by faith, whereby the heart is cleansed from all sin and filled with the Holy Spirit. This gracious experience is retained by faith as expressed in a constant obedience to God's revealed will, thus giving us perfect cleansing moment by moment (1 John 1,7-9). We stand for the Wesleyan position." (World Gospel Mission, Reaching the Unreached Now [Informationsblatt]).

¹⁹ "It is the will of God that each believer should be filled with the Holy Spirit and be sanctified wholly, being separated from sin and the world and fully dedicated to the will of God, thereby receiving power for holy living and effective service. This is both a crisis and a progressive experience in the life of the believer subsequent to conversion" (Statement of Faith adopted by the 68th General Council of the Christian and Missionary Alliance).

zur Heiligungsbewegung zu erkennen.²⁰ Bei der Africa Evangelical Fellowship findet sich nur die allgemeine Aussage, dass das Wirken des Heiligen Geistes der einzige Weg zu Wiedergeburt und Heiligung ist und dass in Jesus Christus volle Vorsorge getroffen sei für Heiligung des Herzens und des Lebens.²¹ Als Ziel der Mission ist jedoch angegeben, „das Evangelium jeder Kreatur zu predigen und biblische Heiligung²² zu lehren.“ Die Analyse der Glaubensgrundlagen ergibt ein irreführendes Bild, wenn man das Heiligungsverständnis der Glaubensmissionen erfassen will, da die Glaubensgrundlagen ja nur einen Minimalkonsens umschreiben. Wesentlich besser zu erheben ist dieses Heiligungsverständnis durch eine Untersuchung der geschichtlichen Beziehungen zu den Strömungen der Heiligungsbewegung. Zuvor aber erfolgt eine systematische Darstellung der Heiligungsbewegung in ihren wichtigsten Zügen.

Die Heiligungsbewegung

Grundlage der Theologie der Heiligungsbewegung²³ ist die Heiligungslehre John Wesleys (1703-1791). Er lehrte, dass die Heiligung ein göttli-

²⁰ "[Believes] in deliverance from sin's power, heart cleansing, and the fulness of the Holy Spirit as a definite experience by faith, resulting in a life of victory and fruitfulness through the indwelling Christ" (Africa Evangelistic Band Prayer Fellowship 1987, 3). Zur AEB allgemein siehe Jones, Holiness Movement 388f.

²¹ "The full provision for holiness in Christ Jesus" (AEF, Fellowship, Organisation and Administration, Reading 1985, 50 kann zwar verschieden interpretiert werden, ist aber eindeutig ein Ausdruck aus der Heiligungstheologie.

²² "Scriptural holiness" ist auch das definierte Ziel der Keswick Konferenzen (siehe auch S. 219).

²³ Durch die Entstehung von eigenen "Heiligungskirchen" (holiness denominations) in den USA und durch die ab 1906 aufgebrochenen und immer noch fortdauernden Auseinandersetzungen in evangelikalen Kreisen über die Pfingstbewegung ist die Heiligungsbewegung, auf der ja die Pfingstbewegung aufbaut, rückwirkend in ein besonders kritisches Licht geraten, so dass der Ausdruck "Heiligungsbewegung" heute oft nicht gern gebraucht wird oder seine Verwendung nur noch für die "extremere" Formen der Bewegung zugelassen ist. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Situation anders: Das Streben nach Heiligung als einem eher punktuellen als graduellen Ereignis, deutlich unterscheidbar von Rechtfertigung und Bekehrung, fand zwar je nach Hintergrund und Umfeld unterschiedliche Ausdrucksformen, aber man konnte doch von einer umfassenden Bewegung sprechen, in der

ches Gnadenwerk sei, das auf die Bekehrung folge und von ihr deutlich unterschieden werden müsse.²⁴ Wie die Bekehrung ist auch die Heiligung ein punktuelles Krisenerlebnis, was aber keineswegs ausschließt, dass das punktuelle Erlebnis Kulminationspunkt einer unter Umständen langen Entwicklung ist. Dieses Krisenerlebnis, eine Erfahrung, die jedem Christen offensteht, aber längst nicht von allen erreicht wird,²⁵ bezeichnete Wesley mit verschiedenen Namen: „Entire sanctification“, „being made perfect in love“ oder „Christian perfection“ und sogar „sinless perfection“,²⁶ womit er das theologische Konzept der „reinen Liebe“ wiederaufnahm.²⁷ Um Wesleys Heiligungslehre zu verstehen, muss man beachten, dass er theologisch nicht Calvinist, sondern Arminianer war. Während im klassischen Calvinismus die Rechtfertigung des Sünders ein allein auf dem Gnadenhandeln Gottes beruhender Vorgang ist,²⁸ bei dem der Wille des Menschen keine Rolle spielt und

es zwar verschiedene Richtungen gab, aber zwischen diesen keine klaren Abgrenzungen. In diesem umfassenden Sinn wird der Ausdruck "Heiligungsbewegung" in diesem Buch benutzt. Im Rahmen dieses Buches wird die Heiligungsbewegung nur im Zusammenhang mit ihrem Einfluss auf die Glaubensmissionen behandelt. Bibliographische Standardwerke sind: Charles Edwin Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, Metuchen NJ 1974; Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, Metuchen 1980; Charles Edwin Jones, *Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement and American Methodism, 1867-1936*, Metuchen 1974.

²⁴ Die beste Quelle für seine Heiligungslehre ist: John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection, as believed and taught by the Reverend Mr. John Wesley in:* John Wesley [Hg. Wesleyan Conference Office], *The Works of Rev. John Wesley. With the last corrections of the author*, London ³1872 Band 11,366-446. Einen [kritischen] Überblick gibt: Wilhelm Thomas, *Heiligung im Neuen Testament und bei John Wesley*, Zürich 1965.

²⁵ Vgl. Salvation Army, *Heritage of Holiness* 66.

²⁶ Um den Begriff "Perfection" (Vollkommenheit) bei Wesley nicht Misszuverstehen, ist es wichtig, seine Definition von Sünde zu beachten: Sünde ist die "bewusste Übertretung eines bekannten Gebotes Gottes." Zur Diskussion des Sündenbegriffs Wesleys siehe: Thomas, *Heiligung* 42f. Vgl. Salvation Army, *Heritage of Holiness* 65.

²⁷ "Entire sanctification or Christian perfection is neither more nor less than pure love; love expelling sin, and governing both the heart and life of a child of God. The Refiner's fire purges out all that is contrary to love" (Thomas Jackson [Hg], *The Works of John Wesley*, Grand Rapids 1959 XI1,432).

²⁸ Eine moderne Fassung der Prädestinationslehre aus einem den Glaubensmissionen nahestehenden Bereich des Presbyterianismus ist: Paul K. Jewett, *Election and Predestination*, Grand Rapids/Exeter 1985. Paul K. Jewett ist Professor an der Fuller School of Theology in Pasadena, die mit der Fuller School of World Missions eng verbunden ist.

die Heiligung ein gradueller und von menschlichem Wollen getragener Prozess ist, versteht der Arminianismus die Rechtfertigung des Sünders als einen Prozess, in dem die göttliche Gnade und der freie Wille des Menschen ineinandergreifen und Heiligung eher ein momentanes Geschenk Gottes, für das der Mensch allerdings Voraussetzungen schaffen kann.²⁹

Die Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts³⁰ ist als Reaktion auf das Abflauen der Betonung der Heiligung im Methodismus nach Wesleys Tod zu verstehen. Wenn der genaue Ursprung auch umstritten ist, so spricht doch viel dafür, dass die Heiligungserlebnisse der Schwestern Sarah Lankford (1806-1896)³¹ und Phoebe Palmer (1807-1875)³² in

²⁹ Der Arminianismus war im 17. Jahrhundert eine theologische Protestbewegung gegen den von einer rigorosen Prädestinationslehre bestimmten Calvinismus. Diese Protestbewegung fand in der "Remonstrantie" von 1610 ihren Ausdruck. Auf der Synode von Dordrecht (1618-1619) wurden alle fünf Punkte der "Remonstrantie" verworfen. Der angelsächsische Arminianismus seit dem 18. Jahrhundert ist historisch keine direkte Fortsetzung des holländischen Arminianismus, teilt aber dessen Ablehnung der Prädestinationslehre. Die klassische Lehre des Calvinismus wird in der "Tulip" zusammengefasst: *Total depravity, unconditional election, limited atonement, irresistible grace, perseverance of the saints*. Der Arminianismus stellt dagegen: Human ability, conditional election, general atonement, resistible grace, possible falling from grace. Einen kurzen Überblick über den Arminianismus bietet: Evangelisches Kirchenlexikon I,272f (Alasdair Heron). Die Lehren des klassischen holländischen Arminianismus werden dargestellt in: Matthias Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, Frankfurt 1863, 526. Eine systematische Darstellung der gegenwärtigen arminianischen Position ist: Randy L. Maddox, Responsible Grace in: Wesleyan Theological Journal. Bulletin of the Wesleyan Theological Society, Asbury Theological Seminary 1984,7ff. Eine Verteidigung der klassischen calvinistischen Position (mit einer fairen Gegenüberstellung der Lehre des Arminianismus) findet sich in: David N. Steele; Curtis C. Thomas, The Five Points of Calvinism Defined Defended Documented, Philadelphia 1963. Einen geschichtlichen Überblick für Großbritannien bis etwa 1900 liefert: Alan P.F. Sell, The Great Debate. Calvinism, Arminianism and Salvation, Worthing 1982/Grand Rapids 1983. Sell vertritt eine gemäßigt calvinistische Position. Seine Argumentation ist auf S.89-98 zusammengefasst. Wesley fasst seine Haltung in der Predigt "Freie Gnade" zusammen (Ernst Sommer [Hg.], Wesley-Predigten, Frankfurt 1950, 27-42).

³⁰ Die wesentlichsten Texte zur Heiligungsbewegung werden von Garland Publishing (136 Madison Av, New York, NY 10016) erneut zugänglich gemacht in der 48-bändigen Serie: Donald W. Dayton (Hg.), The Higher Christian Life. Sources for the Study of the Holiness, Pentecostal and Keswick Movements. Einen bibliographischen Überblick bietet: Donald W. Dayton (Hg.), The Higher Christian Life. A Bibliographical Overview, New York 1984.

³¹ Ihre Biographie ist: John Alexander Roche, The Life of Mrs. Sarah A. Lankford Palmer, Who for Sixty Years was the Able Teacher of Entire Holiness, New York 1898.

Boston im Jahr 1835 als Ausgangspunkt dieser geistlichen Erneuerungsbewegungen anzusehen sind. Obwohl Sarah Lankfords Heiligungserlebnis etwas früher stattfand,³³ wurde ihre Schwester Phoebe Palmer die führende Persönlichkeit der frühen Heiligungsbewegung. In den zusammen mit ihrem Mann Dr. Walter Palmer (1804-1883)³⁴ veranstalteten interdenominationellen „Dienstag-Treffen“ (Tuesday-Meetings)³⁵ versuchte sie, Lehre und Erlebnis der Heiligung anderen zu vermitteln.³⁶ Viele der Teilnehmer der Dienstag-Treffen waren keine Methodisten, sondern kamen aus Kirchen mit calvinistischer Lehrtradition. Schnell breitete sich die Heiligungsbewegung aus; einige Namen mögen hier genügen: Charles Grandison Finney (1792-1875),³⁷ Asa Mahan (1799-1889),³⁸ Thomas Upham (1799-1872).³⁹ Finney und Mahan datieren ihr

³² Die beste Quelle zu Phoebe Palmer, geborene Worall, ist: Richard Wheatley, *Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer*, New York 1876. Eine moderne Biographie, auch wegen Phoebe Palmers bedeutendem Beitrag zur Frauenbewegung ein dringendes Desiderat, existiert leider nicht. Siehe Ernest Wall, "I Commend unto you Phoebe" in: *Religion in Life* 1957, 396-408.

³³ 21.5.1835, 14.30 Uhr. Sie beschreibt das Erlebnis wie folgt: "All was calm and stillness; I had none of the expected emotions. I arose from my knees fully determined to rest in God... if I had not a joyous emotion in forty years. Since that... May 21st, 1835, I think there has not been a day...[without] resting in the... atonement" (John A. Roche, *The Life of Mrs. Sarah A. Lankford Palmer, Who for Sixty Years Was the Able Teacher of Entire Holiness*, New York o.J. [1898], 320.

³⁴ George Hughes, *The Beloved Physician, Walter C. Palmer, M.D. His Sun-Lit Journey to the Celestial City*, New York 1884.

³⁵ George Hughes, *Fragrant Memories of the Tuesday Meetings and The Guide to Holiness, and their Fifty Years' Work for Jesus*, New York o.J. [1886].

³⁶ Dazu auch: Phoebe Palmer, *The Way of Holiness*, Boston ⁵⁰1867; *Faith and its Effects*, New York 1854.

³⁷ Charles Grandison Finney, *Views of Sanctification*, Oberlin, Ohio 1840 (206 Seiten); *Erinnerungen und Reden*, Düsseldorf³ 1927; F. Hahn, *Über geistliche Erweckungen*. Aus Rev. Charles G. Finneys Reden nebst einem kurzen Abriss seines Lebens, Basel 1885. Vgl. Paulus Scharppf, *Geschichte der Evangelisation*, Gießen/Basel/Dillenburg² 1980, 117-121.

³⁸ Barbara B. Zikmund, *Asa Mahan and Oberlin Perfectionism*, PhD Duke University 1969 [UMI]. Seine Autobiographie ist: Asa Mahan. *Autobiography. Intellectual, Moral, and Spiritual*, London 1882.

³⁹ Thomas Cogswell Upham, *Principles of the Interior or Hidden Life*, Boston 1846.

Heiligungserlebnis auf das Jahr 1836,⁴⁰ Upham auf das Jahr 1839 nach einem Dienstag-Treffen.⁴¹ Keiner der so Beeinflussten verließ seine Kirche.⁴² Doch mit ihrer Hinwendung zur Heiligungstheologie begann ein tiefgreifender Prozess der „Arminianisierung des Calvinismus.“⁴³ Unter weitgehender Beibehaltung der theologischen Lehrsätze des Calvinismus breiteten sich „arminianische“ Verhaltensweisen in den Kirchen calvinistischer Lehre aus, z.B. bei der Evangelisation⁴⁴ und in der Missionsarbeit. An diesem Prozess der „Arminianisierung“ nahmen die Glaubensmissionen engagiert teil.

Allen Richtungen der Heiligungsbewegung ist gemeinsam, dass für sie die Heiligung ein göttliches Heilshandeln und zugleich ein geistliches Krisenerlebnis und damit ein zweiter eigenständiger Schritt des Glaubens nach der Bekehrung ist. Hier beginnen aber auch schon die Unterschiede. Im Spektrum der verschiedenen Heiligungslehren stellt die „eradicationist school“ die extremste Auffassung dar. Sie lehrt, dass im Ereignis der Heiligung die sündhafte Natur „ausgerissen“ wird, und findet sich heute am ehesten noch in den als „holiness denominations“ bezeichneten Kirchen⁴⁵ sowie bei Einzelpersonen und Gruppen, die (in den USA) mit der Christian (früher: National) Holiness Association⁴⁶ verbunden sind. Eine weitere Richtung ist die „suppressionist school“, nach deren Verständnis die sündhafte Natur nicht ausgerissen, aber doch unterdrückt wird. Diese Theologie findet ihre Anhänger mehr im

⁴⁰ Charles Grandison Finney, *Memoirs*, New York 1876, 336-341, 349-351; Asa Mahan, *Out of Darkness into Light or The Hidden Life made manifest*, Louisville, o.J. [1876], 42.

⁴¹ Dieter, *Holiness Revival* 34. Upham war Kongregationalist.

⁴² Phoebe Palmer (Hg.), *Pioneer Experiences*, New York 1868 enthält "testimonies of eighty living ministers" über ihr Heiligungserlebnis.

⁴³ Dieter, *Holiness Revival* 19.

⁴⁴ Ein Beispiel hierfür ist Charles Haddon Spurgeon. Er war überzeugter Calvinist, musste sich aber immer wieder wegen seiner Evangelisationspraxis gegen die Vorwürfe derer verteidigen, die er als "Hypercalvinisten" bezeichnete. Vgl. dazu: C.A. van der Sluijs, *Charles Haddon Spurgeon, een Baptist tussen Hypercalvinisme en Modernisme*, Kampen 1987 [Diss Utrecht].

⁴⁵ Z.B. Church of the Nazarene, Wesleyan Methodist Church (USA) und Pilgrim Holiness Church (vereint seit 1968 als The Wesleyan Church).

⁴⁶ Geschichte und Literatur in Jones, *Holiness Movement* 9ff.

Bereich der Keswickbewegung,⁴⁷ die manchmal auch als „gemäßigte Heiligungsbewegung“ bezeichnet wird. Sie geht auf das Wirken amerikanischer Heiligungsevangelisten zurück, unter denen Hannah Whitall Smith⁴⁸ und Robert Pearsall Smith⁴⁹ die wichtigste Rolle spielten.⁵⁰ Diese britische Heiligungsbewegung fand ihren ersten Höhepunkt in den Konferenzen von Oxford (1874)⁵¹ und Brighton (1875).⁵² Ihren Namen leitet sie von dem kleinen Ort Keswick in Nordwestengland her,⁵³ wo seit 1875 jährlich die bedeutendste Heiligungskonferenz Englands stattfindet.⁵⁴ Zwischen der „eradi-cationist school“ und der

⁴⁷ Literatur dazu in Jones, Holiness Movement 485-512.

⁴⁸ Ihr bekanntestes Buch (mit Millionenaufgabe) ist: *The Christian's Secret of a Happy Life*, 1875. Ihre Autobiographie ist: *The Unselfishness of God. A Spiritual Autobiography*, New York 1903. Die heute gültige und erste umfassende Biographie ist: Marie Henry, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids 1984.

⁴⁹ Sein wichtigstes Buch ist: *Holiness Through Faith*, London 21875(1870).

⁵⁰ Siehe Marie Henry, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids 1984, 62-88. Ein anderer wesentlicher Faktor in diesem "Überspringen" der Heiligungsbewegung nach Großbritannien war der von Hannah Whitall Smith in der Zeitschrift "Revival" veröffentlichte Artikel "The Way to be Holy" [Nov. 1867]. Die früheren Besuche Phoebe Palmers hatten den Boden vorbereitet, aber nicht zu einer anhaltenden Bewegung geführt.

⁵¹ *Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Held at Oxford, Aug. 29 to Sept. 7, 1874*, London 1874, Boston/New York 1874. Hanna Whitall Smiths Erinnerungen an die Zeit: *The Unselfishness of God* 221-227.

⁵² Die Konferenz hatte 6000 Teilnehmer. An der Konferenz Oxford 1874 nahmen 1000 Geistliche teil (Samuel J. Stoesz, *The Doctrine of Sanctification in the Thought of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision*, 107-123 [110]). Die außergewöhnliche Atmosphäre dieser Konferenzen vermittelt am besten: J.B. Figgis, *Keswick from Within*, London/Edinburgh/New York o.J. [1914], 21-47. Die Eindrücke und Urteile Warnecks finden sich in: Gustav Warneck, *Briefe über die Versammlung zu Brighton. Versuch einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smith'schen Bewegung. Den deutschen Christen zur Prüfung nochmals dargeboten*, Hamburg 1876. Siehe S. 36ff. Zur heutigen kritischen Bewertung der von Oxford und Brighton ausgehenden Bewegung in der deut. sehen Gemeinschaftsbewegung siehe: Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen/Dillenburg 1979, 36-45.

⁵³ Nach dem Konferenzort sind auch Konferenzen in anderen Ländern benannt, z.B. "Malawi Keswick" oder "Canadian Keswick."

⁵⁴ Eine der ersten geschichtlichen Darstellungen, zum großen Teil aus persönlichem Miterleben, wurde auf Anregung von Hannah Whitall Smith geschrieben: J.B. Figgis, *Keswick from Within*, London/Edinburgh/New York o.J. [1914]. Die offizielle Geschichte ist: J.C.

„suppressionist school“ gibt es viele Übergänge. Eine Mittelstellung vertrat zum Beispiel A.B. Simpson und mit ihm die Christian and Missionary Alliance.⁵⁵

Eine Bezeichnung, die sich nicht klar einer der „Schulen“ zuordnen lässt, kommt in ihren drei Varianten sehr häufig vor: „Higher Christian Life“, „Deeper Christian Life“ oder „Victorious Christian Life.“ In der Namenswahl wird nicht so sehr die Ausrottung oder Unterdrückung der sündigen Natur betont, sondern die Möglichkeit eines „ausgetauschten Lebens“ mit „Sieg über die Sünde“ und „Kraft zum Dienst.“⁵⁶

Eine heute kaum noch als Heiligungstheologie erkennbare Lehre ist die der Geistestaufe. Der Begriff „Geistestaufe“ erhielt später in der Pfingstbewegung durch die Verbindung mit dem Zungenreden eine besondere Bedeutung. Ursprünglich wurde der Begriff besonders im Bereich der großen Evangelisationen verwendet, um solche anzusprechen, die schon „bekehrt“ waren, sich aber nach einem tieferen geistlichen Leben sehnten.⁵⁷ Als typisch gilt hier der bedeutende

Pollock, The Keswick Story. The Authorized History of the Keswick Convention, London 1964. Eine kurze Zusammenfassung für die Gegenwart bietet das Faltblatt: Keswick Convention. Its Origins. Its Ministry. Its Effects. Its Personell, Harrow oJ. [gültig 1987].

⁵⁵ Zu Simpsons Heiligungsverständnis im Verhältnis zu anderen Verständnisweisen siehe Samuel J. Stoesz, The Doctrine of Sanctification in the Thought of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienlirchen, Birth of a Vision 107-123 [116-119]. Beste Quelle ist das auf Predigten beruhende Buch: A.B. Simpson, Wholly Sanctified, New York 1890.

⁵⁶ Im Bereich der Glaubensmissionen hat sich besonders der aus dem WEC hervorgegangene Christian Literature Crusade für die Verbreitung der "Deeper Life" Literatur engagiert, in den USA besonders auch als Verlag. Vgl. Norman P. Grubb, Leap of Faith. The Story of the Christian Literature Crusade, Ft Washington ³1984(1962), 131. Auch Bethany Fellowship, Minneapolis [siehe Jones, Holiness Movement 390], setzt sich sehr für die Verbreitung dieser Literatur ein. Beide Missionen begannen dieses Engagement nach 1950, als die mit der Keswick Bewegung verbundene Literatur weitgehend vom amerikanischen Buchmarkt verschwunden war.

⁵⁷ Der Ausdruck bezeichnet die "second blessing experience" und wurde von William Edwin Boardman (1810-1886) in dem Buch "In the Power of the Spirit, or Christian Experience in the Light of the Bible", Boston 1875/London 1879 geprägt (Zikmund, Asa Mahan and Oberlin Perfectionism 264). Er kann aber auch zurückgehen auf Asa Mahan (1799-1889), The Baptism of the Holy Ghost, New York 1870.

Evangelist Dwight Lyman Moody (1837-1899).⁵⁸ Er war kein Heiligungsprediger im engeren Sinne des Wortes. Seine Verkündigung wandte sich nicht nur an die Unbekehrten, sondern auch an die Gläubigen, die er zu einem zweiten Schritt des Glaubens aufforderte, für den oft der Begriff „Geistestaufe“ benutzt wurde.⁵⁹ Der persönliche Hintergrund seiner Botschaft war das dramatische Heiligungserlebnis Moodys im Jahr 1871,⁶⁰ nachdem zwei der Heiligungsbewegung angehörende Frauen (Mrs Sarah Anne Cooke von den Free Methodists⁶¹ und eine Mrs Hawxhurst) zuvor in ihm die Sehnsucht nach einem solchen Erlebnis geweckt hatten.⁶² Das geschah knapp zwei Jahre vor Moodys Evangelisationen in Großbritannien, die ihn erst zum berühmten Evangelisten machten und - obwohl er nicht direkt für die Weltmission warb - den Glaubensmissionen eine große Zahl von Berufungen in den Missionsdienst zuführten.

⁵⁸ Zugang zu seiner Theologie und auch zur Literatur vermittelt: Stanley N. Gundry, *Love Them In. The Life and Theology of D.L. Moody*, Grand Rapids ²1982(1976).

⁵⁹ Vgl. Dwight Lyman Moody, *Secret Power; or, The Secret of Success in Christian Life and Christian Work*, Chicago 1881; *Power from on High*, London oJ.

⁶⁰ In Biographien Moodys wird diesem Ereignis oft wenig Gewicht beigemessen. Die populäre Biographie von Faith Coxe Bailey (*Dwight L. Moody, Der größte Evangelist des 19. Jahrhunderts*, Asslar 1984 [Chicago (Moody Bible Institute) 1959] verlegt die grundlegende Wandlung Moodys auf seinen Besuch in England 1867, wo ihn George Müller, Charles Haddon Spurgeon und Henry Varley beeindruckten (103). Seine "Geistestaufe" wird überhaupt nicht erwähnt. Bailey ist typisch für die Tendenz, den großen Evangelisten Moody flit die Zeit nach 1906 aufzuarbeiten und in Anspruch zu nehmen. Die beste gegenwärtige Biographie Moodys (John Pollock, *Moody Without Sankey*, London uam. ²1983[1963]) macht diesen Fehler nicht (82-87). "Moody locked the door and sat on the sofa. The room seemed ablaze with God. He dropped to the floor and lay bathing his soul in the Divine... 'I can only say that God revealed himself to me, and I had such an experience of His love that I had to ask Him to stay His hand... I was all the time tugging and carrying water. But now I have a river that carries me... Crazy Moody became Moody the man of God" (87). - Ähnlich wie bei Taylor ging diesem Erlebnis eine Hingabe seines Willens zum Dienste Gottes voraus.

⁶¹ Die Free Methodist Church of America wurde 1860 als Heiligungsdenomination gegründet. Die Kirche hat etwa 100000 Vollmitglieder. Literatur: Jones, *Holiness Movement* 306-325.

⁶² Pollock, *Moody Without Sankey* 83.

Alle hier beschriebenen Theologien gehen auf die Lehre Wesleys von einem „zweistufigen“ Heilsweg zurück.⁶³ Nach ihm bringt die erste Stufe, die Bekehrung, durch Gottes Gnade die volle Erlösung, aber erst die zweite Stufe, die Heiligung, eröffnet den Zugang zu dem ganzen Reichtum der Gnade Gottes und damit zu der Kraft zum Dienst, die Gott geben will.⁶⁴ In der Heiligungsbewegung fand die Sehnsucht vieler Christen nach nicht nur *forensischer* Vergebung der Sünde, sondern auch nach dem *erfahrbaren* Sieg über die Sünde, nach Mut zur Nachfolge, Kraft zum Dienst und einem erfüllten Leben institutionellen und rituellen Ausdruck.

Über Wesley hinaus hat die Heiligungsbewegung letztlich ihre Wurzeln in der Mystik.⁶⁵ Für Wesley war William Law (1686-1761)⁶⁶ mit seinem Buch „A Serious Call to a Devout and Holy Life“⁶⁷ die wichtigste Verbindung zur Mystik. Von großer Bedeutung für die Heiligungsbewegung waren Autoren wie François Fénelon (1651-1715),⁶⁸ Jeanne de la Motte Guyon (1648-1717),⁶⁹ Miguel de Molinos (1640-1697),⁷⁰

⁶³ Zum zweistufigen bzw. dreistufigen Heilsweg siehe: Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 26. Seine Unterscheidung hat auch in die denominationellen Definitionen der WCE Eingang gefunden.

⁶⁴ John Wesley, A Plain Account of Christian Perfection as believed and taught by the Reverend Mr. John Wesley in: John Wesley [Hg. Wesleyan Conference Office], The Works of Rev. John Wesley. With the last corrections of the author, London ³ 1 872 Band 11, 366-446.

⁶⁵ Reuber, Mystik geht diesen Beziehungen für den deutschen Bereich ausführlich nach.

⁶⁶ Eine gründliche Untersuchung der Beziehung Laws zu Wesley bietet: Eric Baker, A Herald of the Evangelical Revival. A critical inquiry into the relation of William Law to John Wesley and the beginnings of Methodism, London 1948. Beim Verlag des Christian Literature Crusade (Ft Washington) ist heute noch erhältlich, herausgegeben von Dave Hunt: William Law, The Power of the Spirit. In Südafrika gab Andrew Murray Law neu heraus (William Law, The Power of the Spirit. With additional extracts from the writings of W. Law. Selected and with an introduction by A. Murray, London 1896).

⁶⁷ William Law, A Serious Call to a Devout and Holy Life, adapted to the State and Condition of all Orders of Christians, London 1729, ²1732, ⁶1753, ¹⁰1772. Auch Philadelphia 1948 (Westminster Press) uam.

⁶⁸ Salignac de la Mothe Fénelon, François de [zugeschrieben?], The Archbishop of Cambray's Dissertation on Pure Love, with an account of the life and writings of the lady for whose sake the Archbishop was banish'd from Court, 00. ³ 1750.

⁶⁹ In der Heiligungsbewegung verbreitet war die im Verlag des Ehepaares Palmer veröffentlichte Ausgabe: Letters of Madame Guyon: Being Selections of her Religious

Heinrich Seuse (Suso) (ca. 1300-1365)⁷¹ und Gerhard Tersteegen (1697-1767).⁷² Gemeinsame Grundlage der Mystik und der Heiligungsbe-
wegung ist die Auffassung von zwei Ebenen des christlichen Lebens und
die Annahme der Möglichkeit der direkten „Führung“ des Gläubigen

Thoughts and Experiences, translated and rearranged from her private correspondence; including her correspondence with Faelon, abridged by Mrs. P. L. Upham, New York 1870. Im Bereich der Verlage der Glaubensmissionen ist heute erhältlich: Dorothy Gawne Coslet, Madame Jeanne Guyon. Child of another world, Ft Washington [Christian Literature Crusade] 21985(1984). Im Bereich der deutschsprachigen Glaubensmissionen: Frau von Guyon, Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe. Übersetzt von Gerhard Tersteegen. Durchgesehene neue Ausgabe nach dem Original aus dem Jahre 1787, Schriftenverlag der Liebenzeller Mission, Liebenzell oJ.

⁷⁰ Der letzte Anstoß zu Simpsons Heiligungserlebnis war das von den Quäkern William Backhouse und James Janson anonym veröffentlichte Buch "A Guide to True Peace" [William Backhouse; James Janson, A Guide to True Peace; or, A Method of attaining to inward and spiritual Prayer. Compiled chiefly from the Writings of Fenelon, Archbishop of Cambray, Lady Guion and Michael de Molinos. Second Edition, corrected and enlarged, York/London 1815 [ua. auch York/London/Derby 1847], das vorwiegend aus Auszügen von Madame Guyons Short Method of Prayer, Fénelons Maxims of the Saints und Molinos Spiritual Guide (1675) besteht (Dwayne Ratzlaff, An Old Mediaeval Message. A Turning Point in the Life of A.B. Simpson, in: Hartzfeld/Nienkirchen, Birth of a Vision 172). Simpson zog daraus die Erkenntnis "that God was waiting in the depth of my being to talk to me if I would only get still enough to hear His voice" (168). Auch zu A.B. Simpsons Bekehrung bot ein Buch der Mystik den letzten Anstoß: Walter Marshall [1628-1680], The Gospel-Mystery of Sanctification Opened in Sundry Practical Directions, Suited especially to the Case of those who labour under the guilt and power of Indwelling Sin. To which is added a Sermon of Justification, London 1692 [New York 1811 (From the 12th European Edition [vermutlich 1788])]. (Vgl. A.E. Thompson, A.B. Simpson, His Life and Work, Camp Hill 1960, 16). Es ist nicht sicher, dass A.B. Simpson genau diese Ausgabe las.

⁷¹ Zu seinen Schriften siehe: Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt, Leipzig 1881, 309-347. Seine Schriften: Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Düsseldorf 1966.

⁷² Tersteegen, der dem Pietismus zuzuordnen ist, war stark von der quietistischen Mystik beeinflusst, deren Gedankengut er in seinem dreibändigen Hauptwerk "Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen" 1733 - 1753 veröffentlichte. Im Bereich der deutschsprachigen Glaubensmissionen war das Buch in Auszügen erhältlich, z.B. "Ein Auszug aus Gerhard Tersteegens auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, nebst dessen kurzem Lebensabriss. Erster Band, Verlag der St. Johannis-Druckerei, Dinglingen oJ. Die in dem Band enthaltenen Lebensbilder von Bruder Lorenz, Dr. Tauler, Franz von Assisi, Heinrich Suso, Nikolaus von der Flüe und Katharina von Siena waren zuvor als Einzelhefte erschienen [alle 0.11. Heute erhältlich: Verlagsbuchhandlung Edel, Lüdenscheid.

durch Gott.⁷³ Im Unterschied zu vielen Zweigen der Mystik zeigte die Heiligungsbewegung stärker aktive Züge: Evangelisation, Mission, soziales Engagement und Gesellschaftskritik gehören zu ihrem eigensten Wesen.

Die für die Glaubensmissionen wichtigste Form der Heiligungsbewegung war die Keswick-Bewegung. Die Grundelemente der Heiligungslehre, wie sie in Keswick gelehrt wird, lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: (1) Völlige Hingabe an Christus (full surrender, consecration), (2) Erfüllung mit dem Heiligen Geist, (3) Kraft zum Dienst (power for service).⁷⁴ *Völlige Hingabe an Christus*: Bei diesem ersten Schritt geht es nicht um die Auseinandersetzung mit der Sünde; das war ja das „Thema“ der Bekehrung. Zwar ist die erste Vorstufe dieses ersten Schrittes das Aufgeben aller *bewussten* Sünden, falls solche vorhanden sind. Bei der völligen Hingabe geht es nicht um das Aufgeben der

⁷³ Reuber zählt in seiner Studie der Gemeinschaftsbewegung und ihrer Beziehungen zur Mystik neben Gebet, Gottes Wort, Gemeinschaft und Abendmahl auch die „Geistesleitung“ als Gnadenmittel (Reuber, *Mystik* 172-176). Darunter ist die Führung des Heiligen Geistes in den großen und kleinen Entscheidungen des Alltags zu verstehen, die zwar nie gegen die Schrift geht, aber doch viele Fragen löst, die durch einfachen Bezug auf die Schrift nicht zu lösen sind, z.B. die Frage des Berufs, einer Anschaffung oder der Wahl des Ehepartners. Diese Führung wird auf verschiedene Weise wahrgenommen, manchmal durch den Rat anderer Christen, manchmal aber auch durch umwerfende Erlebnisse oder plötzliche Erleuchtungen und auf vielen anderen Wegen. Dieses Erleben wird dann oft in den Worten ausgedrückt: „Gott hat mir gesagt...“ Die Betonung der Geistesleitung (in unterschiedlichen Formen) ist vielen Erneuerungsbewegungen gemein. Sie findet sich zum Beispiel außer in der Mystik bei den Quäkern („Inneres Licht“), bei den Brüdern (in der Gottesdienstgestaltung), wie von Reuber beschrieben in der Gemeinschaftsbewegung, aber auch in der Pfingstbewegung (durch Visionen, Träume und Prophetien), in der auf Frank Buchman zurückgehenden Gruppenbewegung (A.J. Russel, *Nur für Sünder*, Karlsruhe 1949) und in anderen Erneuerungsbewegungen.

⁷⁴ A.T. Pierson beschreibt in MRW XX (Feb. 1897) 87 das für die Keswick Konferenzen maßgebende Verständnis der Heiligung in fünf Schritten: (1) The definite and immediate abandonment of every known sin or hindrance to holy living. (2) The abandonment and renunciation by faith of the self-life, or the life that centers in self-indulgence and self-dependence. (3) The immediate surrender of the will in loving and complete obedience to the will of God, separation in order to consecration. (4) The infilling of the Holy Spirit, or the claiming of the believer's share in the Spirit's pentecostal gift of power for service. (5) The revelation of Christ as an indwelling presence in the believer's soul and daily life, and as his actual Master and Lord. - Eine Darstellung der Keswick Erfahrung in sechs Schritten bietet: Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson 288. Siehe auch: Arthur Tappan Pierson, *The Keswick Movement in Precept and Practice*, New York/London 1903.

Sünden, sondern des Selbst, also um eine Hingabe des eigenen Willens, der durch den Willen des Heiligen Geistes ersetzt wird. Damit wird der in der Bekehrung prinzipiell vollzogene Herrschaftswechsel für alle Lebensbereiche konkret gemacht. Um dies verständlich zu machen, wird das Bild der Innewohnung des Heiligen Geistes gebraucht. Wenn der Heilige Geist in einem Körper wohnen soll, dann kann es in diesem nur einen Willen geben: den Willen des Heiligen Geistes. Der Wille des Menschen muss abdanken.⁷⁵ Die dadurch eintretende Unfreiheit bedeutet, da der jetzt herrschende Wille der göttliche Wille ist, zugleich die höchste Freiheit.⁷⁶ *Erfüllung mit dem Heiligen Geist*: In gut arminianischer Tradition ist sowohl die völlige Hingabe wie auch die Erfüllung mit dem Heiligen Geist ein Prozess, bei dem göttliche Gnade und des Menschen freier Wille untrennbar zusammenwirken. Letztlich ist es aber doch der Heilige Geist, der den Menschen, dessen Wille ja immer unzureichend ist, „willig macht, willig zu sein.“⁷⁷ Mit diesem Akt der völligen Übergabe wird die Erfüllung mit dem Heiligen Geist im Glauben in Anspruch genommen, unabhängig davon, was der Betreffende fühlt. Darauf folgt dann, meist sehr bald, das Bewusstsein und Erleben der Innewohnung Jesu Christi im Heiligen Geist.⁷⁸ *Kraft zum Dienst*: Das Heiligungserlebnis ist nicht quietistisch. Es ist vielmehr ein Vorgang, der zu dauernder Aktivität führt, die allerdings quietistische Wurzeln hat, so wie auch das Heiligungserleben quietistische Elemente

⁷⁵ In vielen Fällen ist ein entscheidender Punkt die Willigkeit bzw. Unwilligkeit, in die Mission zu gehen. Bei Moody war der letzte Punkt, an dem er 1871 (noch) nicht bereit war, seinen Willen aufzugeben, der Ruf, dem er widerstand, "to go out and preach the Gospel all over the land" (Pollock, Moody Without Sankey 84).

⁷⁶ Ein in seiner Typisierung gutes Beispiel für dieses Erleben ist Norman P. Grubbs Darstellung der völligen Übergabe Rees Howells (Norman P. Grubb, Rees Howells. *Intercessor*, Guildford/London 1983, 37-43). Der Kampf seines Willens um die Herrschaft dauerte fünf Tage, an jedem Tag wurde ihm ein neuer Bereich klar, in dem er die Herrschaft abgeben musste: Geld, Wahl des Ehepartners, Ehrgeiz, Verzicht, Ansehen.

⁷⁷ Siehe z.B. Grubb, Rees Howells 43.

⁷⁸ Hierzu und zu dem Erlebnis der Heiligung allgemein siehe die Darstellung D.L. Piersons in der Biographie seines Vaters A.T. Pierson: Arthur T. Pierson. *A Spiritual Warrior, Mighty in the Scriptures; A Leader in the Modern Missionary Crusade*. New York/Chicago/Toronto/London/Edinburgh 1912, 287f. Diese Darstellung ist eine Wiedergabe der Keswick Theologie. Jeder Keswick Redner musste bezeugen können, diesen Prozess bewusst durchgemacht zu haben.

enthält. Wer mit dem Heiligen Geist erfüllt ist, wird ein Leben führen, das durch die „Ruhe des Glaubens“ (rest of faith), Macht über die Sünde, Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott und durch habituelles Gebet⁷⁹ gekennzeichnet ist. Aus dieser Ruhe und Kraft heraus fühlt der Geheiligte ein tiefes Verlangen, Menschen in ewigen und zeitlichen Dingen zu helfen. Er erhält die Kraft zu diesem Dienst („power for service“), so dass die Anstrengungen der Nachfolge nicht Last, sondern Vorrecht sind.⁸⁰

Die Keswick-Bewegung sieht die „völlige Hingabe“ als die entscheidende Krisenerfahrung nach der Bekehrung an. Sie ist nicht ein zu erreichendes Ziel, sondern der Anfang eines Weges des christlichen Lebens auf einer anderen („höheren/tieferen/siegreichen“) Ebene. Damit wird (zumindest im theologischen Verständnis) der Perfektionismus vermieden.

Die frühen Keswick Konferenzen hatten am Thema Mission kein Interesse. So hielt Taylor 1883 seinen ersten Vortrag dort auch nicht als Missionar, sondern als Heiligungsprediger.⁸¹ 1886 hielt Reginald Radcliffe den ersten Missionsvortrag, allerdings noch außerhalb des offiziellen Konferenzprogrammes;⁸² aber schon bald wurde das Thema Mission eines der Hauptthemen von Keswick.

Die britischen Glaubensmissionen und die Heiligungsbewegung

Nach dieser kurzen Darstellung der Heiligungsbewegung ist nach den konkreten Beziehungen zwischen den Glaubensmissionen und der Heiligungsbewegung zu fragen. Hudson Taylor ist auch in diesem Punkt typisch für viele Glaubensmissionen. Seine Eltern waren engagierte

⁷⁹ Reuber, *Mystik* 163.

⁸⁰ In der Praxis des täglichen Lebens waren sowohl Heiligung als auch Dienst komplizierter als hier beschrieben.

⁸¹ Moira J. McKay, *Faith and Facts* 159.

⁸² J.B. Figgis, *Keswick from Within* 94. Radcliffe war ein reisender Evangelist der Brüderbewegung, der zur Heiligungsbewegung gehörte.

Methodisten. Seine Bekehrung im Jahr 1849 im Alter von 15 Jahren fand im Rahmen dieser Kirche und ihrer Theologie statt.⁸³ Im selben Jahr kam es zu einer Spaltung. Taylor entschied sich mit seinen Eltern für die „Reformer“, deren Ziel es war, der ursprünglichen Heiligungslehre Wesleys, so wie sie diese verstanden, wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.⁸⁴ Aus ihr wurde dann die Methodist Free Church.⁸⁵ Durch seine Herkunft war Taylor also der traditionellen methodistischen Heiligungslehre verbunden. Aber auch zur neueren Heiligungsbewegung bestanden Kontakte: 1849 beeindruckte ihn ein Artikel „The Beauty of Holiness“⁸⁶ so sehr, dass er begann, nach der vollkommenen Heiligung (entire sanctification) zu streben.⁸⁷ An einem Nachmittag im Dezember 1849 hatte er ein Erlebnis göttlicher Gegenwart,⁸⁸ das er zwar nicht „Heiligung“ nannte, das aber die typischen Merkmale eines Heiligungserlebnisses aufwies.⁸⁹ Im Jahr 1869 hatte er in China ein ähnliches Erlebnis, das ihm aus einer schweren persönlichen Krise half. Auch dieses Erlebnis war wieder verbunden mit der Lektüre eines Artikels aus der Heili-

⁸³ Hudson Taylor, Retrospect 11-13.

⁸⁴ Spätere Geschichtsschreibung der Methodist Free Church sieht als entscheidenden Punkt für die Spaltung den Streit über die Stellung der Laien in der Kirche und über ihre Mitwirkung in deren Leitung an. Der CIM nahestehende Quellen betonen dagegen den Aspekt der Erneuerung der Heiligungstheologie.

⁸⁵ Geraldine und Howard Taylor, Hudson Taylor in Early Years 112.

⁸⁶ The Beauty of Holiness. A Letter to the Newark Presbytery, by a Pastor of the Free Presbyterian Church, Newark, N. J., America in: Wesleyan Methodist Magazine, [Nov.] 1849, 1144-1150; 1270-1274.

⁸⁷ Hudson Taylor - Amelia Taylor 2.12.1849 in: Broomhall, Barbarians at the Gates 1981, 354.

⁸⁸ "Well do I remember, as in unreserved consecration I put myself, my life, my friends, my all, upon the altar, the deep solemnity that came over my soul with the assurance that my offering was accepted. The presence of God became unutterably real and blessed; and though but a child under sixteen, I remember stretching myself on the ground, and lying there silent before Him with unspeakable awe and unspeakable joy" (Hudson Taylor, Retrospect 15).

⁸⁹ Er weihte sein ganzes Leben Gott und erlebte eine tiefe Stille. Er empfand, dass Gott seine Hingabe angenommen habe, und "hörte", als ob eine Stimme gesprochen hätte, die Worte: "Dann geh für mich nach China." Hudson Taylor sprach sehr selten von diesem Erlebnis. Das erklärt, warum die Darstellungen, die es gibt, nicht in allen Einzelheiten übereinstimmen. (Siehe Geraldine und Howard Taylor, Hudson Taylor in Early Years 78f; Hudson Taylor, Retrospect 15ff; Broomhall, Barbarians at the Gates 353-35).

gungsbewegung, verfasst von Robert Pearsall Smith.⁹⁰ Dass Hudson Taylor offensichtlich zwei Heiligungserlebnisse hatte, aber keines so nannte, ist typisch für die Glaubensmissionen: Die Theologie der Heiligungsbewegung wird undogmatisch genutzt.

Nicht so eng wie bei Taylor ist die Beziehung zur Heiligungsbewegung bei der ihm sehr nahestehenden Familie Guinness. Allerdings hatte auch der junge Grattan Guinness im Jahr 1855, zwei Jahre nach seiner Bekehrung, ein Erlebnis „des tiefen Sündenbewusstseins und des Verlangens nach Heiligung und nach einem Leben im Dienste des Herrn“, ⁹¹ und 1896 z.B. setzt Lucy Guinness in ihrer Broschüre über die unerreichten Gebiete Nordostzaires die Heiligungsbewegung ganz selbstverständlich voraus.⁹² Ein enger Mitarbeiter der Familie Guinness, der spätere Direktor der RBMU, war F.B. Meyer (1847-1929),⁹³ ein bedeutender Keswick Redner,⁹⁴ der 1882 durch einen Besuch von C.T. Studd und einem anderen Mitglied der Cambridge Seven an seiner Universität

⁹⁰ Moira J. McKay, Faith and Facts 154. Der Titel des Aufsatzes in "The Revival" lautete: "If we believe not; He abideth faithful." Vgl. dazu Broomhall, Refiner's Fire 210-215, wo der Vorgang im Zusammenhang der CIM und der Heiligungsbewegung dargestellt wird.

⁹¹ Holmes, The Cloud Moves 9. Er begann dann evangelistische Arbeit unter Katholiken in Irland und wurde am 29.7.1857 vom denominationell unabhängigen Moorfield Tabernacle in London als reisender Evangelist ausgesandt (10).

⁹² "This is July, 1896. At Mildmay, Northfield, Keswick, and a hundred other conferences in England and America, thousands are meeting this summer to sing and pray, and listen to the Scriptures, and talk of holiness... Think of it for a moment. Stand here in this Keswick tent with the three thousand Christians gathered at the closing consecration meeting. The men and women sitting in these crowded seats possess money enough to float a steamer carrying the gospel on that far Upper Congo, and to open a dozen mission stations beyond Stanley Falls within the next six months without diminishing their ordinary gifts to Christian work. Scores of young men and women, student volunteers and others, are here with bent heads among this praying multitude, young lives washed by the blood of Jesus Christ, lived in the shadow of the Cross, young lives just fitted 'to help heal this open sore of the world'. But this Keswick will close as so many other Conferences have closed - Will it?" (Lucy Guinness, To Help to Heal. A Missionary Study and an Appeal for Prayer, London o.J. [wohl 1896], 19f).

⁹³ Frederick Brotherton Meyer, The Soul's Pure Intention, London 1906; The Call and Challenge of the Unseen, London 1928.

⁹⁴ Grattan Guinness und Karl Kumm waren keine Keswick Redner. Allerdings sprachen Lucy Guinness und Karl Kumm bei Missionsversammlungen in Keswick. Wichtig für das Werden der SUM war Karl Kumms Rede dort im Jahre 1903 (Lightbearer Aug./Sep. 1906).

zu einer ganz neuen (Heiligungs-) Frömmigkeit fand. Trotz dieser Verbindungen zur Heiligungsbewegung und trotz der Tatsache, dass das East London Training Institute sehr viele Missionare für die CIM ausbildete, ist der Kreis um die Familie Guinness⁹⁵ stärker der Brüderbewegung und der prophetischen Bewegung zuzuordnen. Man muss jedoch bedenken, dass gerade zwischen der prophetischen Bewegung und der Heiligungsbewegung die Übergänge sehr fließend waren⁹⁶ und auch die frühe Brüderbewegung gelegentlich direkt von der Heiligungsbewegung beeinflusst war.⁹⁷

Für die um die Familie Guinness angesiedelten Missionen sind die indirekten Beziehungen zur Heiligungsbewegung sehr deutlich erkennbar. So kam ein großer Teil der frühen Missionare aus den durch Moody beeinflussten Kreisen. In Großbritannien beeinflusste er sehr stark den YMCA,⁹⁸ und viele der durch seine Evangelisation Bekehrten oder Erweckten gründeten „mission halls.“ Aus der aufgrund seiner Evangelisation in Belfast entstandenen „mission hall“ in Island Street, Mountpottinger, kamen Bill und Bailie, die ersten Missionare der Qua Iboe Mission, und McKittrick, der erste Missionar der Congo Balolo Mission. Aus den Mitgliedern der Island Street Mission Hall bildete sich auch der erste Trägerkreis der entstehenden Qua Iboe Mission, nachdem Bill einem der Mitglieder (Ferguson) schrieb und ihn bat, eine Art Missions-

⁹⁵ Hierunter fallen die Missionen: Livingstone Inland Mission, Congo Balolo Mission, Qua Iboe Mission, NAM, SUM. Dass aber auch Beziehungen nach Keswick bestanden, zeigt z.B. der Artikel "Memoirs of Keswick 1893. By a first attender" (Qua Iboe Mission Occasional Papers Oktober 1893).

⁹⁶ Das deutlichste Beispiel dafür in den USA war Cyrus Ingersoll Scofield [1843|1921], der Verfasser der Scofield Bibel. Seine Biographie ist: Charles G. Trumbull, The Life Story of C.I. Scofield, New York uam. 1920. Es galt aber auch für C.E. Hurlbert (Inland Africa Nov. 1917, 3-4).

⁹⁷ Am Anfang waren, trotz grundlegend anderer Theologie der Heiligung, die Berührungen zwischen der Heiligungsbewegung und der Brüderbewegung manchmal eng (für Deutschland z.B. in der Gemeinschaft/Gemeinde Berlin Hohenstauffenstraße, in der die Allianz Bibelschule Berlin gegründet wurde [1919 nach Wiedenest verlegt], die dann ab 1950 die Basis für das Missionshaus Bibelschule Wiedenest wurde).

⁹⁸ Der YMCA, gegründet 1844, und der YWCA, gegründet 1854, waren damals "von ganzem Herzen evangelistisch und missionarisch eingestellt" (Ruth Rouse/ Stephen Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Erster Teil, Göttingen 1957, 450). Zur Geschichte siehe L.L. Doggett, History of the Young Men's Christian Association, New York 1922.

gesellschaft zu organisieren.⁹⁹ Ein Überblick über das Einkommen der jungen Mission zeigt, wer sie unterstützte: Etwa 70 regelmäßige Zahler; dazu hatte man etwa ebenso viele Sammelbüchsen ausgegeben, und von 14 Sonntagsschulen und „mission halls“ im Distrikt waren Spenden eingegangen.¹⁰⁰ Keine Kirchengemeinde war „offiziell“ beteiligt – ein Bild, das typisch ist für die ersten Jahrzehnte der Glaubensmissionen in Großbritannien. Bill und Bailie gehörten aber nicht nur zur Island Street Mission Hall, sondern auch zum YMCA Mountpottinger, wo sie sich jeden Samstag mit Mc-Kittrick zum Gebet trafen, besonders, um Klarheit für ihren Lebensweg zu gewinnen.¹⁰¹ Aber auch über die eigene YMCA Gruppe der Gründer hinaus gehörten YMCA Gruppen zu den tragenden Kräften der Qua Iboe Mission.¹⁰² Lowry Maxwell, einer der frühen führenden Missionare der Sudan United Mission, kam aus dem Dublin City YMCA.¹⁰³ Es ist auch kein Zufall, dass die Treffen des SUM Komitees in Sheffield oft in den Räumen des dortigen YMCA stattfanden.¹⁰⁴

Im Unterschied zu den „Guinness-Missionen“ gab es in Großbritannien auch einige Missionen, die ausgesprochen eng mit der Heiligungsbewegung verbunden waren. Die Gruppe junger Männer, aus der dann die Egypt Mission Band [Egypt General Mission] wurde, hatte ihre geistliche Heimat in einem methodistischen Pfarrhaus.¹⁰⁵ Martin Cleaver, ei-

⁹⁹ Qua Iboe Mission Mountpottinger Auxiliary - Its origin and management [D 3301/MA/1].

¹⁰⁰ Ebenda. Vgl. dazu die Zusammensetzung der Einkünfte 1889: Einnahmen von 46 Mitgliedern durch Sammelbüchsen und Karten 39£ 4sh 8¹/₂p; 31 private Subskriptionen 22£ 19sh 5¹/₂p; 6 öffentliche Kollekten (4 in "mission halls", 2 in Sonntagsschulen) 11£ 19sh 8¹/₂p (First Annual Report of the Qua Iboe Mission Association for the year ending 31st Dec. 1889, Belfast 1890).

¹⁰¹ Corbett, According to Plan 13.

¹⁰² Drei YMCA Sekretäre (Black, Miller, M'Cann) gaben 1890 das erste "Qua Iboe Mission Occasional Paper" heraus, Januar 1891 wird von zwei YMCA auxiliaries berichtet [QIM Archives D 3301/EA/1]. M'Keown, der langjährige Heimatleiter der Qua Iboe Mission, war vorher YMCA Sekretär in Londonderry (QIM Occasional Paper März 1896).

¹⁰³ Lightbearer Oktober 1908.

¹⁰⁴ SUM Protokollbuch. Die "branches" in Aberdeen und Dublin waren direkt mit YMCA bzw. YWCA verbunden (Lightbearer Februar 1904).

¹⁰⁵ Swan, Lacked Ye 11.

ner der Führer der Gruppe, war von einem Mitstudenten in Dublin zu einem „Leben der Übergabe an den Herrn Jesus Christus“¹⁰⁶ geführt worden,¹⁰⁷ und einer der frühen Missionare hatte durch eine Schrift von Lihias Trotter, der stark von der Heiligungsbewegung geprägten Gründerin der Algiers Mission Band,¹⁰⁸ seine Berufung erfahren.¹⁰⁹

Unter den frühen britischen Missionen war die Cape General Mission/South Africa General Mission am stärksten mit der Heiligungsbewegung verbunden. Spencer Walton, der Gründer der Cape General Mission, arbeitete 1882 als Evangelist für die auf Anregung von Moody gegründete Church Parochial Mission Society.¹¹⁰ Im selben Jahr war Walton Gast von Canon Battersby, der 1875 die Heiligungskonferenzen in Keswick heimisch machte.¹¹¹ Im Haus von Canon Battersby traf er den reformierten Pfarrer Andrew Murray, den führenden Heiligungstheologen Südafrikas,¹¹² der Walton eine Evangelisationsreise nach Südafrika vorschlug. Als dieser nach einigen Jahren dazu bereit war, bildete Andrew Murray ein Evangelisationskomitee und organisierte die Reise.¹¹³ Einige Zeit später erhielt Walton „in der Stille der Wälder von Mrs. Elizabeth Hanbury“ seine Berufung zum Missionar.¹¹⁴ Am 17.10.

¹⁰⁶ Dies ist ein für die Heiligungsbewegung typischer Ausdruck mit ähnlicher Bedeutung wie "deeper" oder "higher life."

¹⁰⁷ Swan, Lacked Ye 9.

¹⁰⁸ Zu Liliias Trotter siehe S. 229.

¹⁰⁹ Swan, 1,4cked Ye 17. Neben dieser klareren Zuordnung zur Heiligungsbewegung war auch für die Egypt General Mission der YMCA ein wichtiger Faktor des Hintergrundmilieus (10).

¹¹⁰ Weeks, Spencer Walton 11.

¹¹¹ Figgis, Keswick from Within 50f; Thomas D. H. Battersby, Memoir of T.D. Harford-Battersby. Together with some Account of the Keswick Convention by two of his Sons, London 1890.

¹¹² Die derzeitige Biographie, vom Verlag einer Glaubensmission herausgebracht, ist: Leona Choy, Andrew Murray, Apostle of abiding love, Christian Literature Crusade, Ft Washington 1978. Ältere Biographien sind: J. Du Plessis, The Life of Andrew Murray of South Africa, London/Edinburgh/New York 1919; W.M. Douglas, Andrew Murray and His Message - One of God's Choice Saints, London/Edinburgh 1926 (Ft Washington 1957).

¹¹³ Weeks, Spencer Walton 43f.

¹¹⁴ Ebenda 36.

desselben Jahres hatte er unter dem Einfluss eines Mannes, den er in seinem Tagebuch Mr. H. nennt, ein tiefes Heiligungserlebnis, das für ihn primär „Ausrüstung mit Kraft“ bedeutete.¹¹⁵ Als Walton sich dann 1885 entschied, eine südafrikanische Mission zu gründen, war eines ihrer ersten Ziele, unter den weißen Christen Südafrikas die Heiligungsbotschaft bekanntzumachen.¹¹⁶ So richtete die Mission die jährliche Wellington Convention ein, eine Heiligungskonferenz nach dem Muster von Keswick.¹¹⁷ Präsident der Mission, deren Zentrale („feldgeleitet“) in Südafrika war, wurde Andrew Murray.

Andrew Murray hatte seine Kirche, die Nederduitse Gereformeerde Kerk (Dutch Reformed Church), dafür gewonnen, sich für die Mission unter den Schwarzen Südafrikas zu engagieren.¹¹⁸ Nachdem er zwei Jahre lang krank war und seine Stimme verloren hatte, nutzte er eine Europareise, um mit der Heilungs- und Heiligungsbewegung in engeren Kontakt zu treten.¹¹⁹ Im von William E. Boardman (1810-1886)¹²⁰ initiierten Bethshan Healing Home¹²¹ von Elizabeth Baxter¹²² erlebte er, wie

¹¹⁵ Ebenda 21f,28.

¹¹⁶ "The object of the Mission is: 1st To fulfil Christ's command to 'Preach the Gospel to every creature' and 2nd, To help to promote and deepen the spiritual life of Christians" (South Africa General Mission, Statement of Position, Feb. 1903).

¹¹⁷ South African Pioneer 1891,250f; Weeks, Spencer Walton 99.

¹¹⁸ Choy, Murray 187-204. Er gründete auch ein Seminar zur Ausbildung von Missionaren. Seine wichtigste Veröffentlichung zum Thema Mission ist: Andrew Murray, The Key to the Missionary Problem, London 1901. Zur Entstehung des Buches im Zusammenhang mit der Ecumenical Missionary Conference New York 1900 siehe Leona Choy, Andrew Murray 195-204. Für Murray war Mission "the chief end of the church" (Per Hassing).

¹¹⁹ Choy, Andrew Murray 146. Er war ua. durch die Schriften Stockmeyers beeinflusst und traf ihn auch persönlich (144).

¹²⁰ Mit seinem berühmtesten Buch "Higher Christian Life" (London 1859) prägte er einen der klassischen Ausdrücke der Heiligungsbewegung. Die beste Quelle für seine Biographie ist: Mary M. Boardman, Life and Labours of Rev. W. E. Boardman, New York 1886.

¹²¹ In diesem Heim kamen Einflüsse der amerikanischen und Schweizer Heiligungsbewegung zusammen. Mrs Baxter war von Pastor Stockmeyer und der Arbeit in Männedorf beeinflusst, Boardman hatte von Dr. Cullis in Boston, genauso wie Simpson, die Lehre der Heilung aus Glauben übernommen. Er formuliert sie so: "Fullness of life is fullness of health. Disease is incompatible with fullness of life. His presence in us learned- by faith as our fullness of life, and so of health, is really the expulsive force that rebukes and expels disease" (Nathaniel Wiseman, Elizabeth Baxter, London 1928, 132).

er seine Stimme wiedergewann, was sich als dauerhafte Heilung erwies.¹²³ Mit seiner Rückkehr nach Südafrika wurde er der dort führende Heiligungsprediger, und durch seine Bücher zum Thema wie auch durch seine Vorträge bei Konferenzen in Südafrika, England und in den USA einer der bekanntesten und eindrucksvollsten Persönlichkeiten der Heiligungsbewegung.¹²⁴ Parallel zu seiner Hinwendung zur (interdenominationellen) Heiligungsbewegung vollzog Murray mit der Annahme der Präsidentschaft und der aktiven Unterstützung der Cape General Mission/South Africa General Mission eine Hinwendung zu den interdenominationellen (Glaubens) Missionen. Das ist ein typischer Vorgang, der allerdings bei Murray und anderen nicht ohne weiteres eine Abwendung von der Mission der eigenen Denomination bedeutete.¹²⁵ Nach der Jahrhundertwende war Murray auch wesentlich daran beteiligt, eine weitere Glaubensmission in Südafrika heimisch zu machen: die Sudan United Mission mit ihrer Arbeit in Nigeria.¹²⁶

Noch enger als die South Africa General Mission war die Africa Evangelistic Band der Heiligungsbewegung verbunden. Der Werdegang der Gründerin und Leiterin Helena Garratt ist typisch für die „Stufentheologie“ der Heiligungsbewegung: Ihre Familie gehörte zu den Quäkern,

¹²² Nathaniel Wiseman, Elizabeth Baxter (Wife of Michael Paget Baxter). Saint, Evangelist, Preacher, Teacher, and Expositor, London 1928. Zu Bethshan siehe 129178.

¹²³ Choy, Andrew Murray 147; Wiseman, Elizabeth Baxter 134.

¹²⁴ Einen Überblick über seine Schriften bietet: Choy, Andrew Murray 253-274. Wichtige Titel sind: *Abide in Christ* (1864), *Be Perfect* (1893), *Divine Healing* (1900), *The Full Blessing of Pentecost* (1907), *The State of the Church* [geschrieben zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910] (1911).

¹²⁵ Eine Parallele dazu bietet Adoniram Judson Gordon, der zugleich Vorsitzender des Exekutivkomitees der American Baptist Missionary Union war und ein begeisterter Propagator der neuen Glaubensmissionen (Dana L. Robert, *The Legacy of Adoniram Judson Gordon in: IBMR Okt. 1987, 176-181* [179]). Seine Meinung zu den Glaubensmissionen: A.J. Gordon, *The Overflow of Missions in: MRW März 1893*.

¹²⁶ N.J. Brümmer, Dr. Kumm *in: De Kerkbode* 1907,306; Correspondentie *in: De Kerkbode* 1907,370; Andrew Murray, *De Soedan in: De Kerkbode* 1907,443f; 481f. (Vgl. Torjesen, A Study of Fredrik Franson 7750. Als Karl Kumm 1911 Südafrika zum zweiten Mal besuchte, fand unter der Präsidentschaft von Andrew Murray am 9.8.1911 eine wichtige Konferenz statt (Report of a visit to South Africa, Australia, New Zealand and the United States of America, undertaken in the interests of the United Mission by H.K.W. Kumm 1912).

ihre Mutter Harriette hatte sich in der 1859er Erweckung bekehrt. Helene bekehrte sich im Alter von 9 Jahren und kam 1882 durch Moody zur „vollen Hingabe.“ 1885 besuchten ihre beiden Brüder Keswick und waren dort sehr beeindruckt von der China Missionarin Charlotte Kerr. Wie ihre Brüder begannen Helene und ihre beiden Schwestern May und Emma, „nach Gott zu suchen und erlebten ihn.“¹²⁷ Auf einer Konferenz der International Police Association in Belfast trafen sie 1891 John George Govan,¹²⁸ der sein Geschäft aufgegeben hatte,¹²⁹ um mit seiner 1886 nach dem Vorbild der CIM gegründeten Faith Mission und ihren „Pilgern“ den „bedürftigen Dörfern Schottlands das Evangelium zu bringen.“¹³⁰ Da Govan dieselbe „volle Erlösung“¹³¹ predigte wie die Garratt-Schwester, brachten sie die Faith Mission nach Irland.¹³² Als sie später die Notwendigkeit einer „Pilgermission“ in Südafrika erkannten, sagte ihnen Govan, dass sie diese selbst gründen sollten.¹³³

Eine eindeutig enge Beziehung zur Heiligungsbewegung hatten Priscilla und Charles T. Studd, die Gründer des WEC. C.T. Studd hatte 1913

¹²⁷ Colin N. Peckham, *The Africa Evangelistic Band. An Historical and Doctrinal Appraisal*, Dipl of Theol, Theol College, Johannesburg 1973, 3f. - Hier zeigen sich drei statt sonst zwei Stufen: (1) Die kindliche "ererbte" Frömmigkeit, die in einer Bekehrung "punktualisiert" wird. (2) Die bewusste Entscheidung für ein engagiertes Leben als Christ, die schnell zu einer sehr konkreten Lebensveränderung führt. (Ihr Haus in Glenvar wurde sehr bald zu einem Zentrum christlicher Aktivität). (3) Das Erreichen einer höheren Ebene des Christseins. (Von Keswick heisst es: "At Keswick there was dynamite indeed" [4]).

¹²⁸ I.R. Govan, *Spirit of Revival. The story of J.G. Govan and the Faith Mission*, Edinburgh 1978(1938), 91ff.

¹²⁹ Ebenda 31.

¹³⁰ Ebenda 36f.

¹³¹ "Full salvation" ist ein anderer Ausdruck für die zweite Stufe der Heiligungstheologie. In der Pfingstbewegung wurde dieser Ausdruck dann in der Form "Full Gospel" bedeutend. Die Africa Evangelistic Band unterscheidet noch heute, selbst in ihren Statistiken, zwischen Bekehrung und "voller Erlösung" (ebenda 211).

¹³² "We had recently entered into the experience of holiness ourselves, and had suffered somewhat for it, so we felt drawn to this man who had been passing through the fire for this same truth that had transformed our Christian lives" (ebenda 99).

¹³³ Peckham, *Africa Evangelistic Band* 15f.

neben den „fünf glatten Steinen“,¹³⁴ die so etwas wie die Glaubensgrundlage des WEC darstellten, die programmatischen „Vier Säulen“ formuliert.¹³⁵ Unter ihnen ist Heiligkeit neben Opferbereitschaft, Glaube und Gemeinschaft die dritte Säule.¹³⁶ Die enge Beziehung zur Heiligungsbewegung wird historisch besonders darin sichtbar, dass 1927 Priscilla Studd zum von J.D. Drysdale¹³⁷ gegründeten Emmanuel Missionary Training Home¹³⁸ in Birkenhead, Liverpool, Kontakt aufnahm,¹³⁹ weil sie dort „den richtigen Geist“ spürte.¹⁴⁰ Drysdale war einer der führenden britischen interdenominationellen¹⁴¹ Heiligungsevangelisten. Viele Jahre lang kam ein beträchtlicher Teil der WEC Missionare aus Birkenhead.¹⁴²

Die andere Schule, die viele Missionare des WEC ausbildete, war das Bible College of Wales in Swansea, gegründet und geleitet von Rees Ho-

¹³⁴ Vgl. 1 Samuel 17,40. Erstmalig gedruckt in: C.T. Studd, *Christ's Etceteras*, London 1915 [Faksimile Reprint 1988], 9f. *Christ's Etceteras* wurde von C.T. Studd 1913 vor dem Eintreffen in Zaire geschrieben.

¹³⁵ Ausführliche Darstellung: Norman P. Grubb, *Die 4 Säulen des WEK*, St. Gallen 1965. Englische Originalausgabe: "The four Pillars of WEC."

¹³⁶ Grubb, *Die 4 Säulen des WEK* 44-52.

¹³⁷ Seine Autobiographie ist 1-184 in: Norman P. Grubb, J. D. Drysdale, *Prophet of Holiness*, London 1955.

¹³⁸ Grubb, Drysdale 101f;118ff.

¹³⁹ Ebenda 10.

¹⁴⁰ Die Schule sollte speziell der Missionarsausbildung dienen, war ein "Glaubenswerk", hatte sehr niedrige Studiengebühren, die Schüler lebten in enger Gemeinschaft, und jeder Student wurde gelehrt, "to receive a clean heart by the baptism with the Holy Ghost and fire" (Ebenda 101).

¹⁴¹ Ebenda 144. Nur nebenbei gründete er 1916 auch eine eigene Denomination mit heute sechs Gemeinden, die Emmanuel Holiness Church. Die Denomination entstand aus unabhängigen evangelistischen Gemeinden in und um Birkenhead.

¹⁴² Rückblickend wird die Schule in der Zeit als "spiritually red hot" (Information N.N.) bezeichnet, was etwa dem Satz für Keswick "there was dynamite indeed" entspricht. Das Bemühen in der Schule um das Erlebnis der Heiligung war intensiv, z.B. in den sogenannten "tarrying meetings", die in Anknüpfung an Apg 1,4 als Versammlungen des Wartens auf die Ausgießung des Heiligen Geistes gehalten wurden. - Heute hat die Schule gegenüber den anderen englischen Bibelschulen an Bedeutung verloren und gehört nicht mehr zu den vom WEC besonders empfohlenen Bibelschulen.

wells. Hier wurden besonders Opfer, weltweite Fürbitte und „Leben aus Glauben“ betont.¹⁴³ Die Beziehung Howells zur Heiligungsbewegung bestand darin, dass er aus der stark von der Heiligungstheologie geprägten Waliser Erweckung von 1904 kam,¹⁴⁴ ganz wesentlich aber war, dass er auf der Llandrindod Wells Convention („Keswick of Wales“) 1906 in einer Krisenerfahrung die Heiligung erlebte.¹⁴⁵

Lilias Trotter, die Gründerin der Algiers Mission Band (1888),¹⁴⁶ wurde durch die 1872 von Lady Mount Temple veranstaltete Konferenz mit Hannah Whitall und Robert Pearsall Smith in Broadlands für die Heiligungsbewegung gewonnen.¹⁴⁷ Sie nahm auch 1874 und 1875 an den Konferenzen in Oxford und Brighton teil.¹⁴⁸ Über die inzwischen vom Canadian Baptist Overseas Mission Board übernommene Angola Evan-

¹⁴³ Interessant sind die engen Beziehungen der Schule zu Äthiopien: Asrate Kassa, Sohn des Ras Kassa, wurde durch Vermittlung Alfred Buxtons (Bible Churchmen's Missionary Society) Student der Bibelschule. Der Kaiser besuchte die Schule, und sein Schwiegersohn Abye Abebe, Ehemann der Prinzessin Tshai, wurde auch Student dort, später auch andere Mitglieder der kaiserlichen Familie (Doris M. Ruscoe, *The Intercession of Rees Howells*, Guildford/Ft Washington 1983, 22-23).- Die Schule gehört heute nicht mehr zu den vom WEC besonders empfohlenen Bibelschulen. N.P. Grubb, Studds Schwiegersohn und Nachfolger, setzte Howells ein Denkmal mit dem Buch: *Rees Howells. Intercessor*, Guildford/London 1983(1973).

¹⁴⁴ Eine kritische Darstellung dieser Erweckung aus der Sicht eines Beteiligten ist: Vymwy Morgan, *The Welsh Religious Revival 1904-05. A Retrospect and a Criticism*, London 1909. Auf S. 254 betont Morgan, dass im Unterschied zur Moody Erweckung 1873 aus dieser Erweckung keine christlichen Werke hervorgegangen seien. Diese im Wesentlichen korrekte Beobachtung wird durch das Bible College of Wales modifiziert.

¹⁴⁵ Grubb, *Rees Howells* 36ff. Im Unterschied zur "eradicationist school" verstand Howells das Austauschen der "self nature" durch die "divine nature" als einen graduellen Prozess, zu dem allerdings das Krisenerlebnis der Heiligung erst den Zugang ermöglicht (Grubb, *Rees Howells* 1000).

¹⁴⁶ Zur Geschichte: Steele, *Not in Vain* 121-126.

¹⁴⁷ Blanche A.F. Pigott, I. Lilias Trotter, *London/Edinburgh o.J.*, 4. "In 1872, her mother took her to the conference at Broadlands, where Lady Mount Temple collected from far and near those who came to welcome the Quaker preachers, Mr. and Mrs. Pearsall Smith of Philadelphia, and to listen to their teaching on the Life of Consecration. Of the great spiritual emancipation here given her, Lily's whole life was an illustration."

¹⁴⁸ Ebenda 4. Der emanzipatorische Aspekt der Heiligungsbewegung wird heute zu wenig gesehen: Gleiche geistliche Rechte für Frauen, koedukative Schulen, Unabhängigkeit vom kirchlichen Amt sind nur einige der emanzipatorischen Aspekte.

gelical Mission liegen nur ungenügende Quellen vor. Aber noch in den 1920er Jahren zitiert der Gründer und - Zeit seines Lebens - Leiter der Mission M.Z. Stober die einheimischen Christen, dass sie durch den Heiligen Geist getauft seien. Daraus lässt sich schließen, dass dort auch die Heiligung als zweite Stufe des Glaubens gepredigt wurde.¹⁴⁹ Obwohl für Joseph Booth, den Gründer der Zambezi Mission, keine Beziehung zur Heiligungsbewegung nachzuweisen ist,¹⁵⁰ kam sie später zustande. Das führte dazu, dass die Zambezi Mission die Einrichtung einer „Malawi Keswick“ Konferenz veranlasste. Der jetzige [1985] Direktor der Mission, D.L. Evans, ist regelmäßiger Gastredner der genannten Konferenz.¹⁵¹

Die amerikanischen Missionen und die Heiligungsbewegung

Noch enger als in Großbritannien ist der Zusammenhang zwischen den Glaubensmissionen und der Heiligungsbewegung in Amerika. Die älteste amerikanische Glaubensmission, die American Faith Mission,¹⁵² stammt aus dem Milieu einer der Hochburgen der frühen Heiligungsbewegung in und um das Oberlin College, das von Finney und Asa

¹⁴⁹ Angola (circular-letter) 21.6.1927 [Yale]. Auch in "Angola Evangelical Mission" 16.2.1928 benutzt Stober typische Heiligungsterminologie ("spirit of consecration"). In das Bild passt auch die Einladung zur "Angola Party", einer täglichen Gebetsversammlung für die Angola Evangelical Mission während der großen Keswick Konferenz ("Angola", 21.6.1927). Allerdings nahmen auch Missionen mit weniger betonter Heiligungstheologie an den Keswick Konferenzen teil.

¹⁵⁰ Eine geringe Beziehung mag sich doch aus der Tatsache ergeben, dass Joseph Booth 1880-1887 Mitglied der Baptist Tabernacle Gemeinde in Auckland und ein guter Freund des Pastors, Thomas Spurgeon, war. Dessen Vater, Gründer und Pastor des Metropolitan Tabernacle, London, gehört zu den oft in den Zeitschriften der Glaubensmissionen erwähnten "Großen." Aber Spurgeon war kein Keswick-Redner, und seine Autobiographie berichtet auch von keinem direkten Heiligungserlebnis.

¹⁵¹ Int. D.L. Evans 18.10.1985.

¹⁵² Die American Faith Mission war nicht so sehr eine Glaubensmission im engeren Sinne, sondern eher eine Zusammenfassung von Freimissionen, besonders in Indien. Die Missionsarbeiten der American Faith Mission wurden in den späten 1880er Jahren meist von der CMA übernommen.

Mahan geprägt wurde.¹⁵³ In Afrika arbeitete die American Faith Mission allerdings nicht.

Die CMA¹⁵⁴ war durch A.B. Simpson, der das „vierfaltige Evangelium“¹⁵⁵ (Christ our Saviour, Sanctifier, Healer and Coming King) predigte, ganz im Sinne der Heiligungsbewegung geprägt worden.¹⁵⁶ Als Pastor der unabhängigen Tabernacle Gemeinde¹⁵⁷ in New York gründete er die CMA. Begonnen hatte er seine kirchliche Laufbahn als Pfarrer der Presbyterianischen Kirche von Kanada. Dieser Wandel seiner kirchlichen Zugehörigkeit hatte seine Ursache in einer dreifachen Veränderung seiner Theologie: Während seines Pastorats in Louisville lud er die Evangelisten Whittle und Bliss ein, in der Stadt zu evangelisieren. In diesem Zusammenhang begriff er, dass es Auftrag und Aufgabe der Kirche sei, „die Massen zu erreichen.“ Deswegen gestaltete er seine Gemeinde in eine Tabernacle Gemeinde um, die für Menschen aller Schichten offen war.¹⁵⁸ Zugleich hatten Whittle und Bliss in ihm die

¹⁵³ James H. Foairchild, Oberlin: The Colony and the College, Oberlin 1883 [Garland Reprint 1984].

¹⁵⁴ Dies schließt ihre Vorläuferorganisationen Missionary Union for the Evangelization of the World, Christian Alliance, Missionary Alliance und International Missionary Alliance mit ein, da sie in historischer und theologischer Kontinuität zur CMA stehen. Zur Literatur siehe Jones, Holiness Movement 498-509.

¹⁵⁵ Dieses "Fourfold Gospel" gewann in Kreisen der Pfingstbewegung die Form des "Foursquare Gospels" (Aimee Semple McPherson [1890-1944]), in dem die Heiligung durch die Geistestaufe ersetzt wurde.

¹⁵⁶ Simpsons Heiligungslehre ist heute am leichtesten zugänglich in: A.B. Simpson, The Fourfold Gospel. Jesus Christ: Saviour, Sanctifier, Healer, Coming Lord, Camp Hill PA 1984 (updated and edited edition). Deutsch: A.B. Simpson, Evangelium 4x, Frankfurt (Herold Verlag) o.J. Eine wissenschaftliche Darstellung ist: John Sawin, The Fourfold Gospel in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 1-28. Zur Heiligungstheologie siehe: Samuel J. Stoesz, The Doctrine of Sanctification in the Thought of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 107-124.

¹⁵⁷ Der Ausdruck "Tabernacle Gemeinde" knüpft an die Stiftshütte an, die als Heiligtum jeweils dort aufgestellt wurde, wo das Volk war. So wurden dann in der Zeit Whitefields und Wesleys provisorische Gebäude für evangelistische Großveranstaltungen für die Massen Tabernacle genannt, später dann auch dauerhaftere Gebäude für große unkonventionelle Gemeinden in der Stadt. Bei der Ausschreibung zu Spurgeon's Metropolitan Tabernacle war von vornherein klargestellt, dass Entwürfe im gotischen [=traditionell kirchlichen] Stil nicht angenommen würden (Spurgeon, Alles zur Ehre Gottes 219).

¹⁵⁸ Nildaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 12f.

Sehnsucht nach einer Erfüllung mit dem Heiligen Geist geweckt.¹⁵⁹ Simpson wollte den Rat und die

Hilfe Moodys suchen, hörte aber nur das Zeugnis eines ihm unbekannten einfachen Mannes. Was er suchte, erlebte er beim Lesen eines Buches mit Auszügen aus den Mystikern des 17. Jahrhunderts¹⁶⁰ in der Einsamkeit seines Arbeitszimmers.¹⁶¹ Ein weiteres, seine Theologie veränderndes Ereignis war die Begegnung mit dem episkopalen Arzt Dr. Charles Cullis (1833-1892)¹⁶² in Old Orchard,¹⁶³ der die Heilung durch den Glauben (divine healing) praktizierte.¹⁶⁴ Dies machte Simpson

¹⁵⁹ A.E. Thompson, A.B. Simpson. *His Life and Work*, Camp Hill PA 1960 revised edition 72-81; 138-149; Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 7-16. Stark beeinflusst von Whittle und Bliss wurde 1874 auch A.T. Pierson (Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson 128ff). Einen Überblick über Whittles Leben bietet: Ernest O. Sellers, *Evangelism in Sermon and Song*, Chicago 1946, 37-41.

¹⁶⁰ Es handelte sich um das anonym herausgegebene Buch "The Guide to True Peace" der beiden Quäker William Backhouse und James Janson, zusammengestellt aus Madame Guyons "Short Method of Prayer", Fönelons "Maxims of the Saints" und Molinos "Spiritual Guide."

¹⁶¹ Dwayne Ratzlaff, *An Old Mediaeval Message: A Turning Point in the Life of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 165-194 beschreibt detailliert das Heiligungserlebnis Simpsons und setzt seine Heiligungstheologie in Beziehung zum großen Bereich der Mystik. Ein sehr seltenes Ereignis in den Glaubensmissionen ist die Christusvision Amelia Hudsons, der Schwester von Hudson Taylor: "It happened when she was asleep, in a dream. She was standing in a cornfield that had just been reaped, and the winnowing process was going on. The wheat was being separated from the chaff. Then, as she looked, she saw a cloud in the sky, bright and gleaming, and she saw it was coming down, down to where she stood, and in it she saw a Figure. Beside her on one side was her husband, and on the other side Harriet the cook, and catching their hands in hers she felt herself lifted up in an ecstasy towards the Figure in the cloud, and then she saw His face... She very rarely spoke of it. and could never describe that blessed face. She only knew that more than anything else she longed to see it again" (Phyllis Thompson, *Each to Her Post*, London/Sevenoaks 1982, 30).

¹⁶² Charles Cullis, *Faith Cures or Answers to Prayer in the Healing of the Sick*, Boston 1879; *Tuesday Afternoon Talks*, Boston 1892. W. H. Daniels, *Dr. Cullis and his Work*, Boston 1885. Bingham positive Darstellung des Wirkens von Dr. Cullis: Rowland V. Bingham, *The Bible and the Body. Healing in the Scriptures*, London/Edinburgh 1952(1921), 15-17.

¹⁶³ Ein "convention ground" am Meer in Old Orchard, Maine, wo verschiedene Gruppen ihre Veranstaltungen durchführten. Später wurde für Simpson Old Orchard der Ort seiner wichtigsten "conventions."

¹⁶⁴ Vgl. Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* S.VI und VII; 39-42 und McKenzie, *My Memories of Dr. Simpson*, 5.6.1937 (unveröffentlicht).

später auch zu einer führenden Persönlichkeit in der der Heiligungsbewegung nahe verwandten Heilungsbewegung.¹⁶⁵

In seinen Predigten und Veröffentlichungen lehrte er die Notwendigkeit und Möglichkeit der Heiligung und fand viel Interesse für seine verschiedenen Unternehmungen. In seiner Gemeinde richtete er ein „Freitags-Treffen“ nach dem Vorbild Phoebe Palmers ein.¹⁶⁶ Wo immer sich die Möglichkeit bot, führte er mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern „Conventions“ durch, deren Hauptthemen Heiligung, Heilung und Mission waren.¹⁶⁷ Er arbeitete eng zusammen mit Arthur Tappan Pierson (1837-1911),¹⁶⁸ dem Herausgeber der *Missionary Review of the World*,¹⁶⁹ der auch am New York Missionary Training College unterrichtete, und mit Adoniram Judson Gordon (1836-1895),¹⁷⁰ Pastor der Clarendon Street Baptist Church in Boston und Gründer des inter-

¹⁶⁵ John Sawin, *The Fourfold Gospel in: Hartzfeld/Nienldrchen, The Birth of a Vision* 1-28 [siehe 11-15]; A.B. Simpson, *The Gospel of Healing*, New York 1887 (und weitere Auflagen bis heute). Bingham's Kritik an A.B. Simpson's Lehre von der Heilung siehe: Bingham, *The Bible and the Body* 96-104. Gegenkritik: Reynolds, *Footprints* 387.

¹⁶⁶ Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 55f. Im Anschluss an sie entstand das Berachah Home (560 ähnlich dem Bethshan Home Mrs Baxters in London.

¹⁶⁷ Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 73-79.

¹⁶⁸ J. Kennedy Maclean, *Dr. Pierson and his Message. A Sketch of the Life and Work of a Great Preacher, together with a varied selection from his unpublished Manuscripts*, New York 1911. Seine Biographie ist: Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson. *A Biography by his Son*, London 1912. Wichtige Veröffentlichungen Piersons sind: *The Crisis of Missions or The Voice out of the Cloud* London 40J. [1886]; *The Divine Enterprise of Missions. A Serious of I Prtures*, London 1902; *Forward Movements of the Last Half Century being A glance at the more marked philanthropic, missionary and spiritual movements characteristic of our time*, New York 1905 [Garland Reprint New York/London 1984].

¹⁶⁹ Die Zeitschrift wurde 1878 von Royal G. Wilder, einem aus Gesundheitsgründen aus Indien zurückgekehrten Missionar der Presbyterianer als unabhängige Zeitschrift gegründet und 1888, kurz vor Wilders Tod, von A.T. Pierson und J.M. Sherwood übernommen (MRW 1888,1).

¹⁷⁰ Dana L. Robert, *The Legacy of Adoniram Judson Gordon in: IBMR* 1987,176181; Ernest B. Gordon, *Adoniram Judson Gordon. A Biography*, New York 1896; George G. Houghton, *The Contributions of Adoniram Judson Gordon to American Christianity*, ThD Dallas Theological Seminary 1970. Gordons bekanntestes Werk ist: *The Holy Spirit in Missions*, New York 1893. Siehe auch: "The Holy Spirit in Missions." Report of the First International Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions, Cleveland/Boston 1891.

denominationellen Boston Missionary Institutes.¹⁷¹ Beide waren auch in ihrem eigenen Bereich bedeutende Heiligungsprediger.

Schon durch Peter Cameron Scott, der das New York Missionary Training College besucht hatte und zuerst Missionar der CMA in Zaire gewesen war, stand die Africa Inland Mission in enger Beziehung zur Heiligungsbewegung.¹⁷² Noch deutlicher werden diese Beziehungen durch die Verankerung der frühen AIM im Philadelphia Bible Institute. Einer der wichtigen Lehrer dort war James H. McConkey, der eine klare Heiligungstheologie vertrat.¹⁷³ In den ersten zehn Jahren enthielt nahezu jede Nummer der Zeitschrift „Hearing and Doing“¹⁷⁴ einen von ihm verfassten theologischen Hauptartikel, der sich mit den besonderen Themen der Heiligungsbewegung beschäftigte. In der theologischen Arbeit Hurlberts, damals ebenfalls Lehrer an der Bibelschule, fiel zwar eher die Eschatologie ins Auge. Bei seiner späteren Tätigkeit als Direktor der AIM rief er nicht nur zum Engagement für die Mission auf, sondern vor allem zu einem „tieferen Leben mit Gott.“¹⁷⁵ Als die AIM nach dem Tod Scotts in eine schwere Krise geriet, suchte Hurlbert wiederholt Rat bei A.T. Pierson, einem der führenden Heiligungstheologen seiner Zeit.¹⁷⁶ Auch wichtige frühe Mitarbeiter der AIM in Kenya waren stark von der

¹⁷¹ Zu dessen Geschichte siehe: Dana L. Robert, *The Legacy of Adoniram Judson Gordon in: IBMR Okt. 1987*, 176-181 [179f]. Die Gründung erfolgte auf Anregung von Grattan Guinness.

¹⁷² Es gibt noch keine definitive Biographie Scotts. Die umfangreiche AIM Sammlung im Billy Graham Center in Wheaton enthält außer der Zeitschrift "Hearing and Doing" keine Primärquellen über ihn. Die wohl beste Darstellung seines Lebenslaufes ist der Nachruf in HD Nr 3, Feb. 1897. In ihm wird von einer Hingabe (consecration) etwa im Jahre 1888 berichtet, die als ein Heiligungserlebnis zu verstehen ist. Jones, *Holiness Movement* 739f stuft ihn als wichtige Persönlichkeit der Heiligungsbewegung ein. Eine kurze biographische Darstellung ist: NN., *Promoted! or, A Brief Life Sketch of P. Cameron Scott*, New York 1897.

¹⁷³ Vgl. James Henry McConkey, *The Three-Fold Secret of the Holy Spirit*, Harrisburg 1908.

¹⁷⁴ Die Zeitschrift war in den ersten Jahren noch nicht offiziell die Zeitschrift der Africa Inland Mission, sondern des Philadelphia Bible College.

¹⁷⁵ Robert C. McQuilkin, *Carrying the Victory Message in: Inland Africa Nov. 1917*, 3-4.

¹⁷⁶ Zur Einschätzung der Heiligungsbewegung durch A.T. Pierson siehe: Arthur T. Pierson, *Forward Movements* (The Increase of Personal Holiness 1-13; The Oxford Movement Toward Holiness 14-23; Keswick Teaching 24-38; Keswick Method 39-50).

Heiligungsbewegung geprägt, unter ihnen besonders Willis Hotchkiss (1873-1948),¹⁷⁷ der sich 1899 von der AIM löste,¹⁷⁸ um 1902 gemeinsam mit Arthur Chilson und Edgar Hole in Kaimosi¹⁷⁹ eine eigene Mission der Quäker zu gründen.¹⁸⁰ 1905 gründete er als Freimission die Lumbwa Industrial Mission in Chagaik bei Kericho,¹⁸¹ an die dann ab 1932 die schon 1910 gegründete World Gospel Mission mit ihrer ersten Arbeit in Afrika anknüpfte.¹⁸²

Aus dem gleichen Milieu kam Alma Doering, die spätere Gründerin der Congo Inland Mission und der Unevangelized Tribes Mission. Im Alter von 20 Jahren hatte sie ihr Heiligungserlebnis.¹⁸³ Anschließend verbrachte sie einige Zeit in einem „faith home“ in Chicago, bevor sie zur Evangelisation unter Bergleuten und Holzfällern nach Nord Wisconsin ging¹⁸⁴ und dann im Jahr 1900 als Missionarin des Svenska Missionsförbundet an den unteren Congo.¹⁸⁵ In Europa hatte sie enge Verbin-

¹⁷⁷ Willis Ray Hotchkiss, *Then and Now in Kenya Colony. Forty Adventurous Years in East Africa*, New York o.J. [ca. 1937].

¹⁷⁸ HD Aug./Sept. 1899.

¹⁷⁹ Das East Africa Yearly Meeting of Friends ist heute (ca. 1975) mit etwa 100000 Mitgliedern [WCE] die größte Quäkerkirche außerhalb der USA.

¹⁸⁰ Hurlbert verhandelte mit den [Heiligungs-]Quäkern in Ohio, und man kam zu der gemeinsamen Überzeugung, dass die Gründung einer neuen Mission nicht zu empfehlen sei (HD Aug./Sept. 1899).

¹⁸¹ G.W. Fish, Unveröff. MS zur Geschichte der Africa Gospel Mission und der Africa Gospel Church 1-2. Inzwischen erschienen als: Burnette und Gerald Fish, *The Place of Songs*, Nairobi 1989.

¹⁸² Gerald and Mrs Fish, *The Call to Battle*, Kericho 1982, 10f. Der Beginn der eigentlichen Arbeit im Gebiet von Hotchkiss war 1935 in Tenwek. Bindeglied zwischen der Lumbwa Industrial Mission und der World Gospel Mission war Johana Ng'etich (12). Zur Arbeit der World Gospel Mission in Kenya siehe: Laura Cammack Trachsel, *Kindled Fires in Africa*, Marion 1960.

¹⁸³ Vor ihrer ersten Ausreise nach Kenya schreibt die AIM von ihr: "Until finally there came an unquenchable thirst for the power of the Holy Spirit for Christlikeness and power in soulwinning. It was in this hallowed hour of consecration, Miss Doering says, that God spoke Africa to her soul" (HD April/Juni 1906, 8).

¹⁸⁴ HD April/June 1906, 8.

¹⁸⁵ Melvin J. Loewen, *Three Score. The Story of an Emerging Mennonite Church in Central Africa*, Elkhart 1972, 32.

dungen zu dem Schweizer Pastor Otto Stockmayer (1838-1917),¹⁸⁶ in dessen 1878 gegründetem Erholungs- und Seelsorgeheim Hauptwil sie 1906 psychische und physische Erholung suchte und auch fand.¹⁸⁷

Rowland Bingham (1872-1942), der Gründer der SIM,¹⁸⁸ war ursprünglich Mitglied der Heilsarmee gewesen.¹⁸⁹ Er wandte sich von ihr im Herbst 1892 ab,¹⁹⁰ blieb aber ihrem Grundanliegen der Heiligung treu. Er vertrat dann die gegenüber der Lehre der Heilsarmee „mildere“ Form der Keswick-Theologie. Eine ähnliche Heiligungslehre vertrat auch die CMA, in deren Rahmen er in Bethany Chapel, Toronto, von 1892-1893 Gehilfe von Rev. John Salmon (1831-1918),¹⁹¹ der führenden Persönlichkeit der kanadischen CMA, war.¹⁹² Um der Heiligungslehre („victorious life teaching“) in Kanada genügend Gehör zu verschaffen, gründete er 1924 die Heiligungskonferenz „Canadian Keswick“, deren Direktor er bis zu seinem Tod blieb.¹⁹³ Stark beeinflusste ihn auch A.B. Simpson, dessen New York Missionary Training Institute er 1895/96

¹⁸⁶ Alfred Roth, Otto Stockmayer. Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi, Gotha 1925(?1938).

¹⁸⁷ HD Juli/Okt. 1906.

¹⁸⁸ Seine derzeit gültige Biographie ist noch: J.H. Hunter, A Flame of Fire. The Life and Work of R.V. Bingham, Toronto 1961. Seine Autobiographie ist: Rowland V. Bingham, Seven Sevens of Years and a Jubilee, Toronto o.J. [1942 oder 1943].

¹⁸⁹ In einer Versammlung der Heilsarmee erlebte er seine Bekehrung bei der Predigt eines Judenchristen (Hunter, Flame of Fire 43ff).

¹⁹⁰ Lindsay Reynolds, Footprints, Toronto 1981, 179.

¹⁹¹ Die beste Quelle ist: Reynolds, Footprints 1-320. Salmon ist früh der Nichtbeachtung anheimgefallen. In Jones, Holiness Movement, wird er gar nicht erwähnt.

¹⁹² Reynolds, Footprints 179. Im Rahmen dieser Arbeit lernte er auch Helen Blair, die Tochter des CMA Branch President von Aberfoyle bei Toronto kennen, die er fünf Jahre später heiratete (182). Von der Gemeinde Bethany Chapel ("an independent church affiliated with the CMA") wurde er auch im May 1893 in den Sudan als Freimissionar verabschiedet (184). Salmon wurde später die wichtigste Persönlichkeit der Heimatleitung der SIM (Prot. Africa Industrial Mission 1898ff). Diese Stellung behielt er, obwohl die CMA selbst ein umfassendes Missionsprogramm hatte.

¹⁹³ Hunter, Flame of Fire 268-274.

besuchte¹⁹⁴ und dem er sich, trotz späterer Differenzen in der Heilungslehre,¹⁹⁵ sein Leben lang theologisch verbunden fühlte.¹⁹⁶

Weniger direkt sind die Zusammenhänge zwischen der Scandinavian Alliance Mission [TEAM] Fredrik Fransons und der Heiligungsbewegung. Schon vor seiner ersten Reise nach Skandinavien nahm Franson jedoch an der Scandinavian Baptist Deeper Life Conference in Altamont (11.-13.10.1878) teil.¹⁹⁷ Während seines Wirkens in Dänemark betonte er sehr stark die Glaubensheilung.¹⁹⁸ Als er die May Meetings in London 1882 besuchte, wurde er von Elizabeth Baxter stark beeinflusst.¹⁹⁹ In Schweden war er neben der Heiligungsevangelistin Nellie Hall regelmäßiger Hauptredner der Konferenzen (camp meetings) des Helgelseförbundet in Torp.²⁰⁰ In dieselbe Richtung deutet auch, dass er die in den 1870er Jahren in Deutschland tätigen Heiligungsevangelisten positiv beurteilte.²⁰¹ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Franson der Heiligungsbewegung, etwa vom Keswick Typ, sehr nahestand, sich ihr aber nie explizit angeschlossen hat.²⁰²

¹⁹⁴ Ebenda 65.

¹⁹⁵ Eine zusammenfassende Darstellung der Heilungslehre Bingham's ist: Rowland V. Bingham, *The Bible and the Body. Healing in the Scriptures*, London/Edinburgh 41952(1921). Das Buch beruht auf Artikeln in "The Evangelical Christian." Bingham datiert seine Abwendung von Simpson's Auffassung, "that healing is in the atonement", auf das Jahr 1886 (91).

¹⁹⁶ Hunter, *Flame of Fire* 85, 298.

¹⁹⁷ Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 80.

¹⁹⁸ Ebenda 321-358. Die Heilungsversammlungen entglitten seiner Kontrolle, so dass er sie einstellte und nie wiederholte. Er behielt allerdings bei, individuell für Kranke in gleicher Weise zu beten.

¹⁹⁹ Mündliche Mitteilung Edvard Torjesen 13.11.1987.

²⁰⁰ Siehe die Nachrichten in der Zeitschrift *Trons Segrar*.

²⁰¹ Mündliche Mitteilung Edvard Torjesen 13.11.1987.

²⁰² Dazu passt die Information, dass er im ersten Evangelistenkurs lehrte, Heiligung sei kein plötzliches Ereignis, sondern ein dauernder Prozess: "Present sanctification as a normal walk or growth in grace, not as some new experience or some new status" (Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 317). Dieser Kurs fand allerdings vor seinem Besuch in England statt, wo er im Sinne der Heiligungsbewegung stärker beeinflusst wurde.

Für fast alle großen in Nordamerika gegründeten Glaubensmissionen ist eine eindeutige enge Beziehung zur Heiligungsbewegung festzustellen.²⁰³ Darüber hinaus sind einige kleinere Missionen zu nennen, die organisatorisch ihre Herkunft direkt auf Gruppen der Heiligungsbewegung im engeren Sinn zurückführen können: die Peniel Mission in Ägypten und die Hephzibah Mission in Südafrika.²⁰⁴ Ihre Aktivitäten als sehr kleine Gruppen der Heiligungsbewegung waren begrenzt.²⁰⁵ Der größte Zusammenschluss der Anhänger der Heiligungsbewegung in Amerika war die National Holiness Association,²⁰⁶ als deren weltmissionarischer Arm 1910 die heutige World Gospel Mission entstand.²⁰⁷

Die enge Beziehung der frühen amerikanischen Glaubensmissionen zur Heiligungsbewegung muss auf dem Hintergrund des Prozesses der Arminianisierung des amerikanischen Calvinismus gesehen werden. Die Heiligungsbewegung erwies sich damals in evangelikalen Kreisen Amerikas als die treibende innovatorische Kraft. Deshalb war ihr Einfluss so groß, besonders unter den Führern neuer Unternehmungen. Trotzdem blieb die Mehrheit der Evangelikalen Amerikas im Grunde calvinistisch. So war damit zu rechnen, dass mit einem Abflauen des Einflusses der Heiligungsbewegung diese calvinistische Grundtendenz wieder größte-

²⁰³ Nicht ganz klar scheint dies bei der Gospel Missionary Union. Eine briefliche Anfrage ergab die Antwort, dass keinerlei Einflüsse der Heiligungsbewegung vorlägen. Dem widerspricht, dass die ersten von Kansas ausgehenden Missionare von der CMA ausgesandt wurden, und auch nach der Eröffnung einer eigenen Missionsarbeit war Fisher zugleich Leiter der Gospel Missionary Union und Repräsentant der CMA für den Mittleren Westen und auch Mitglied des General Councils der CMA. Eine Durchsicht der frühen Zeitschriften der GMU zeigt eindeutig, dass sie zur Heiligungsbewegung gehörte, und zwar wie die Central America Mission von C.I. Scofield[1890] zur stark von der Prophetischen Bewegung geprägten interdenominationellen Variante der amerikanischen Heiligungsbewegung.

²⁰⁴ Einzelheiten und Literatur dazu auf S. 95.

²⁰⁵ Die Missionsarbeit der Heiligungsbewegung im engeren Sinne fand meist im Rahmen der Heiligungsdenominationen statt. Die Quäker Mission in Kenya ist allerdings ein Beispiel, dass die Mission einer traditionellen Denomination de facto eine Heiligungsmission ist, zumindest in ihren Anfängen.

²⁰⁶ Literatur und historischer Überblick in Jones, Holiness Movement 9-95.

²⁰⁷ Laura Cammack Trachsel, *Kindled Fires in Africa*, Marion 1960 ist (mit den dazugehörigen Bänden "Kindled Fires in Asia" [1960] und "Kindled Fires in Latin America" [1961]) noch die beste Geschichte der World Gospel Mission. Weitere Literatur siehe Jones, Holiness Movement 413-415.

ren Einfluss gewinnen würde. Außerdem musste die Heiligungsbewegung ihren Einfluss auf den amerikanischen Calvinismus mit der prophetischen Bewegung, oft unter dem Namen Dispensationalismus bekannt, teilen. Anders als heute, wo der Fundamentalismus zum großen Teil dispensationalistisch *und* anticharismatisch ist (was Gegnerschaft gegen die Heiligungstheologie notwendigerweise einschließt),²⁰⁸ war es um die Jahrhundertwende möglich, Dispensationalismus und Heiligungstheologie miteinander zu verbinden. Das deutlichste Beispiel dafür ist Cyrus Ingersol Scofield (1843-1921), der Herausgeber der Scofield Bibel,²⁰⁹ ursprünglich Jurist, der neben seiner Arbeit als Pastor einer kongregationalistischen Gemeinde in Dallas zugleich ein Mann der Mission, der Heiligungsbewegung und der Prophetischen Bewegung war.²¹⁰ Die AIM hat einen ähnlichen Hintergrund. Dabei stellt jeweils die Heiligungsbewegung die ältere Schicht dar. Das Aufkommen der Prophetischen Bewegung fiel mit der Denominationalisierung eines Teiles der Heiligungsbewegung und damit des Rückgangs ihres Einflusses in den traditionellen Kirchen zusammen. So absorbierte sie um die Jahrhundertwende einen großen Teil der vorher von der „gemäßigten“ Heiligungstheologie beeinflussten Gruppen.²¹¹ Das brachte für die amerikanischen Evangelikalen eine wesentliche Veränderung mit sich, bedeutete aber für die Glaubensmissionen insofern keinen großen Unterschied, als die Heiligungsbewegung wie die Prophetische Bewegung gleichermaßen für die Weltmission engagiert waren, wenn auch zum Teil aus unterschiedlichen theologischen Motiven.

²⁰⁸ Dies wird z.B. aus den Predigten von Carl McIntire, Collingswood, deutlich (Collingswood Bible Presbyterian Church 15.3. und 22.3.1986).

²⁰⁹ Helmuth Egelkraut, Scofield Bibel *in*: Evangelisches Gemeindelexikon 472 beschreibt die Eigenarten dieser in evangelikalen Kreisen sehr verbreiteten Bibelausgabe. 1967 wurde von einem Komitee eine revidierte Fassung der Scofield Bibel herausgegeben.

²¹⁰ Er gründete 1890 die Central America Mission, die erste amerikanische Glaubensmission in Lateinamerika. Seine Biographie ist: Charles G. Trumbull, The Life Story of C.I. Scofield, New York uam. 1920. Mit Afrika hatte Scofield nur insofern Berührung, als er einer der Vertreter der CMA im Westen war.

²¹¹ Samuel J. Stoesz, The Doctrine of Sanctification in the Thought of A.B. Simpson *in*: Hartzfeld/Nienkirchen 107-123 [115].

Die kontinentaleuropäischen Glaubensmissionen

Auf dem europäischen Festland fanden die Glaubensmissionen am stärksten Eingang in den Gemeinschaftskreisen, deren Frömmigkeit und Theologie nach dem Besuch Robert Pearsall Smiths in Deutschland²¹² im Jahr 1875 und der Brighton Konferenz oder durch Kontakte nach Amerika von der Heiligungsbewegung entscheidend geprägt worden waren.²¹³ Das missionarische Interesse dieser neuen geistlichen Bewegung wandte sich zuerst vorwiegend dem Inneren Chinas zu, und diese Missionen waren insgesamt der Heiligungsbewegung sehr eng verbunden.²¹⁴ Für die in Kenya arbeitende Neukirchener Mission liegen keine Belege für direkte Beziehungen zur Heiligungsbewegung vor.²¹⁵ Ähnlich ist die Situation für die Schweizer Mission Philafricaine [AEM]. In ihren Anfängen war sie weniger von den Ideen der Glaubensmissionen geprägt als von der Idee der Industrial Missions. In den Vorstufen der Bibelschule Beatenberg in den 1930er Jahren findet sich dieselbe Kombination von Dispensationalismus,²¹⁶ Heiligungstheologie und Missionsinteresse wie bei Cyrus Ingersoll Scofield.²¹⁷ Die Begegnung mit der Heiligungstheologie fand durch die Missionarin der China Inland

²¹² Paulus Scharpff, *Geschichte der Evangelisation, Gießen/Basel/Dillenburg* 21980-(1964), 240.

²¹³ Ebenda 239-246; Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Gießen/Basel/Dillenburg* 1 990, 2952. Erstauflage Berlin (Ost) 1979.

²¹⁴ Dargestellt in Andreas Franz, *Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*. Siehe auch seinen Artikel über die deutschsprachigen Glaubensmissionen und die Heiligungsbewegung in EM 1992.

²¹⁵ Eine gewisse Beziehung mag über George Müller und dessen enge Beziehungen zu führenden Persönlichkeiten der Heiligungsbewegung vorliegen. A.T. Pierson war mit George Müller eng befreundet. Andrew Murray stufte Müller in seinem 1898 veröffentlichten Buch "The Two Covenants" als zur Heiligungsbewegung gehörend ein (Anhang: George Müller and His Second Conversion).

²¹⁶ Dr. Gertrud Wasserzug übersetzte die Scofield Bibel ins Deutsche.

²¹⁷ Allerdings begann das Ehepaar Wasserzug erst nach 1945 gezielt seine Arbeit für die Außenmission.

Mission Ruth Paxson statt,²¹⁸ deren Bücher Gertrud Wasserzug übersetzte.²¹⁹

Einigermaßen deutlich ist die Situation für die französische Mission Rolland. Über den Gründer liegen zu diesem Punkt keine Angaben vor, wohl aber über Ruben Saillens, der ihn dazu anregte, als Missionar nach Algerien zu gehen. Saillens war stark von Keswick beeinflusst und organisierte das Schweizer Keswick, die Konferenzen von Morges.²²⁰ Seine Frau Jeanne Cretin war noch vor ihrer Eheschließung durch den französischen Prediger Paul Besson zur Heiligung geführt worden.²²¹ Da die Mission Biblique auch sehr stark von Saillens bestimmt wurde, gilt für sie das gleiche wie für die Mission Rolland.

In Skandinavien hatten alle Glaubensmissionen eine Beziehung zur Heiligungsbewegung, am stärksten Helgelseförbundet, eine Heiligungsbewegung in der lutherischen Kirche, und Orebro Missionsforening, eine baptistische Heiligungsbewegung.

Ethische Aspekte der Heiligungstheologie

Zusammenfassend und leicht vereinfachend lassen sich die Glaubensmissionen, was ihre Beziehung zur Heiligungsbewegung angeht, in drei Gruppen aufteilen: (1) Die kleine Gruppe, die der Heiligungsbewegung im engeren Sinn zuzuordnen ist. (2) Die calvinistischen Missionen im en-

²¹⁸ "Before we began our work in Switzerland, the home country of my husband, the Lord in His grace gave me a new great gift in meeting Ruth Paxson who pointed out so clearly: you must be filled with the Holy Spirit. I knew it was the power I needed to enter the great task the Lord had placed before us. It was again a day of grace when I accepted by faith the fullness of the Holy Spirit. Since that time, it is now more than 30 years ago, the power of the Holy Spirit is the promise of God in my life to strengthen me and give me the courage to work, to stand alone in the confession of the full inspiration of the Bible, to win souls and to overcome all difficulties of life" (Gertrud Wasserzug, *By the grace of God I am what I am*, oJ., unveröffentlicht)

²¹⁹ Ruth Paxson, *Life On the Highest Plane*, 3 vols in one, Chicago 1928; Deutsch: Ruth Paxson, *Das Leben im Geist; Christus und die Gläubigen; Der Heilige Geist und die Gläubigen*, alle Dinglingen 1932. 1944 erschien "Ströme lebendigen Wassers."

²²⁰ Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens 145ff.

²²¹ Ebenda.

geren Sinne, in denen sich keine wesentlichen Einflüsse der Heiligungsbewegung nachweisen lassen. In ihnen spielt oft die Idee der Industrial Mission eine wichtige Rolle. Zwischen diesen beiden Minderheiten steht (3) die größte Gruppe, deren Heiligungstheologie der Keswick Bewegung nahesteht.

Da die Heiligungstheologie christlichen Glauben als aktives Tun versteht, konnten die Glaubensmissionen sehr stark von ihr profitieren. Die Bereitschaft zur „völligen Übergabe an Christus“ führte viele zu der Entscheidung, Missionare zu werden. Mit der Aufgabe des Selbst-Willens war oft eine große Opferbereitschaft und Bereitwilligkeit zum missionarischen Vorstoß in unerreichte Gebiete verbunden. Dazu gehörten nicht nur Opfer an Bequemlichkeit, sondern oft auch die Preisgabe lebenswichtiger Dinge bis hin zum Leben selbst. Problematisch wurde die Opferbereitschaft, wenn sie verhinderte, notwendige gesundheitliche Vorsichtsmaßnahmen zu treffen,²²² oder wo sie nicht aus dem die Tiefe der Persönlichkeit berührenden Heiligungserleben kam, sondern von den Missionsleitungen vorausgesetzt oder gefordert wurde, um billiger arbeiten zu können.²²³

Das Verständnis der Heiligung als „Kraft zum Dienst“ implizierte die Bereitschaft zum missionarischen wie zum sozialen Engagement. Beispiel dafür ist Lillas Trotter, die Gründerin der Algiers Mission Band: Der starke Einfluss der Heiligungsbewegung ist auf die Jahre 1872-1875 zu datieren. 1875 sang sie im Chor der großen Moody Evangelisation in London und war dabei auch als Seelsorgehelferin tätig. Sie begann bald eine evangelistische und soziale Arbeit unter Verkäuferinnen in London, später auch unter Prostituierten.²²⁴ Ähnlich war die Arbeit von Lucy Guinness unter den Fabrikarbeiterinnen des Londoner East Ends sowohl

²²² Fanny Guinness schreibt aus der Erfahrung der Livingstone Inland Mission, dass bessere Ausrüstung und Geld für Hilfskräfte nötig gewesen wären: "It would not do to risk the lives of missionaries for lack of Kroo-boy help" (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 203, ähnlich 187).

²²³ Zur Frage der Armut in den Glaubensmissionen siehe auf S. 413 die Diskussion zum Thema "Orden."

²²⁴ Pigott, Lillas Trotter 4f; Steele, *Not in Vain* 122.

eine evangelistische wie eine soziale Arbeit.²²⁵ Die Zahl der Beispiele ließe sich beliebig vermehren.²²⁶ Auch in der Missionsarbeit der Glaubensmissionen war das soziale Engagement von Anfang an stark, vor allem in der medizinischen Hilfe und in der Schularbeit. Inzwischen hat jede größere Glaubensmission ein oder mehrere Krankenhäuser, und, wo der Staat es erlaubt, auch ein umfangreiches Schulwesen. Besonders in den letzten 20 Jahren sind eine Vielzahl von landwirtschaftlichen und technischen Projekten hinzugekommen. Für das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen ist es wichtig, dass ihr starkes soziales Engagement theologisch nicht in die Heiligungstheologie einzuordnen ist, sondern unter dem Gesichtspunkt der Apostolizität der Kirche gesehen werden muss.²²⁷

Ein Beispiel für die Einbindung des sozialen, ja sogar des politischen Engagements in die Heiligungstheologie findet sich bei Harry Guinness. Er hatte für sich, wie es in Keswick gelehrt wurde, die „Ruhe des Glaubens“ (rest of faith) in Anspruch genommen und war deswegen überzeugt, dass er alles in seiner Macht Stehende tun musste, um sicherzustellen, dass Menschen diese Ruhe finden würden. Zur engagierten Anwendung kam seine theologische Überzeugung im Kampf gegen die sogenannten „Kongogräuel“,²²⁸ bei denen im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Ausbeutung des Kongo-Freistaats unter dem belgischen König Leopold II. ganze Dörfer und Landstriche

²²⁵ Literarische Frucht dieser Arbeit ist ihre Broschüre: *Only a Factory Girl*, London 1896. Um die Situation der Fabrikarbeiterinnen besser verstehen zu können, nahm sie zusammen mit Sarah, einer Hausangestellten der Familie, verkleidet für eine Zeit Arbeit in einer Fabrik an und wohnte in einer entsprechenden Unterkunft (Grattan Guinness, Lucy Guinness Kumm. *Her Life Story. With Extracts from her writings*, London 1907, 9; Michelle Guinness, *Guinness Legend* 178-182).

²²⁶ Eine besondere Art sozialen und seelsorgerlichen Engagements sind die mit der Heiligungsbewegung verbundenen Healing Homes. Im deutschsprachigen Raum ist das Heim Stockmayers in Hauptwil das bekannteste, das auch Alma Doering, Andrew Murray und Hudson Taylor in Anspruch nahmen.

²²⁷ Das soziale Engagement wird verstanden als Hilfsmittel der apostolischen Arbeit (um die zu erreichen, die vom Evangelium noch nicht erreicht sind) oder als Folge dieser Arbeit (um denen zu helfen, die das Evangelium angenommen haben). Siehe S. 239.

²²⁸ Siehe auch: W.D. Armstrong, *Sunrise on the Congo. A record of the earlier years of the Congo Balolo Mission*, unveröffentlicht (283 S.) oJ., 204 und 239ff.

entvölkert wurden.²²⁹ Die Agitation gegen die Kongogräuel ging schon in den Anfängen von dem East London Training Institute und der Familie Guinness aus, wenn zuerst auch nur indirekt. Als erster machte 1895 Rev. J.B. Murphy von der American Baptist Missionary Union,²³⁰ die die Arbeit der Livingstone Inland Mission seit 1884 fortgeführt hatte, die Gräuel publik. Diese Berichte wurden 1896 durch Rev. Charles Banks (ABMU) und durch den am East London Training Institute ausgebildeten Schweden Sjöblom²³¹ von der Station Equator/Bolenge bestätigt.²³² Noch im Mai 1896 reiste Grattan Guinness nach Brüssel, um bei Leopold II. zu intervenieren.²³³ Der König versprach, den Klagen nachzugehen; er

²²⁹ Die Geschichte der Kongo Frage ist ausführlich dargestellt in: S.J.S. Cooke, Britain and the Congo Question 1885-1913, London 1968. Harry Guinness wird zwar sechsmal erwähnt (109-111, 1430, aber da Cooke weder Bücher noch andere Dokumente aus der Regions Beyond Missionary Union benutzt, wird Harry Guinness nur aus der Sicht der Aborigines Protection Society (für Fox Bourne war er ein "slippery customer" [1111] und der Congo Reform Association dargestellt, für die er erst 1904 aktiv wurde.

²³⁰ Cooke, Congo Question 40; Mackintosh, Harry Guinness 70.

²³¹ Der schwedische Baptist Sjöblom war 1891 aus beruflichen Gründen nach Großbritannien gegangen, ging dann ans ELTI, wurde 1892 Missionar der Congo Balolo Mission, trat 1893 zur ABMU über (wurde aber von schwedischen Baptisten unterstützt). Er arbeitete zuerst in Bolenge, dann in Ikoko, wo er 1903 starb (Baptistmissionens årsstryk 1911, 31; Irvine, The Church of Christ in Zaire 104). Siehe auch: David Lagergren, En ringa begynnelse - en historisk insats in: David Lagergreen (Hg.), I Kongo. Svensk baptistmissionen under 50 år i ord och bild, oO. 1969, 22ff; David Lagergren, Mission and State in the Congo. A study of the relations between Protestant Missions and the Congo Independent State authorities with special reference to the Equator District, 1885-1903 [Studia Missionalia Uppsaliensia XIII, 1970].

²³² Equator/Bolenge war 1883 die letzte von der LIM gegründete Station nahe dem heutigen Mbandaka und wurde 1884 der ABMU übergeben, die sie 1899 den Disciples of Christ als Ausgangsbasis für ihre Mission weitergaben. Zu den Vorgängen siehe Lagergreen, Mission and State 25ff.

²³³ Unter anderem trug er ihm folgendes vor: On December 14th, 1895, my friend, Mrs. Banks, had been crossing the station compound at Bolengi when she saw a poor woman being beaten by a native sentry, and on enquiring what the matter, the sentry replied 'She has lost one!' One what?' enquired Mrs. Banks. 'Why, one of the hands,' said the sentry. And then Mrs. Banks noticed that *the basket on the back of the woman was filled with human hands*. She immediately called her husband and Mr. Sjöblom, who happened to be on the station at the time, and the hands were counted in their presence. There were eighteen in all, and the angry sentry still asserted that there ought to have been nineteen! Some of these smoked hands were those of children, some of women, and some of men. And undoubtedly most of them had belonged to relatives of the unfortunate woman who was carrying them. 'Where are you taking these?' asked one of the missionaries. 'To the White man' (the State

ließ sich die Namen der beteiligten Beamten nennen und löste sie ab. Aus der Perspektive der mit Guinness verbundenen Missionare schien sich die Lage zunächst einmal auch zu bessern, grundsätzlich änderte sich aber nichts.²³⁴ 1904 gab Harry Guinness seine (öffentliche) Zurückhaltung auf²³⁵ und engagierte sich in den Wintern 1904, 1905 und 1906 besonders als Redner bei öffentlichen Versammlungen der Congo Reform Association.²³⁶ Er erhielt drei Audienzen bei Leopold II. und besuchte 1907 (auf dem Weg zu Missionaren der Regions Beyond Missionary Union in Peru) Washington, um bei Präsident Theodore Roosevelt zu intervenieren.²³⁷ 1908 veröffentlichte sein Vater Grattan Guinness als eine Art Schlussappell noch eine 51seitige Broschüre,²³⁸ weil er überzeugt war, dass jetzt andere die Agitation weiterführen

man), 'to whom I have to prove that I have been diligent in pushing the rubber business, and who would punish me, if I did not compel the people to bring in a sufficient quantity' (Grattan Guinness, *The Congo Crisis*, London 1908, 17f, Hervorhebung im Original).

²³⁴ Später wurde klar, dass keiner der Beamten zur Rechenschaft gezogen wurde, sondern dass sie an Orten ohne "Missionarsaufsicht" im selben Stil weiterarbeiten konnten (Mackintosh, Harry Guinness 71).

²³⁵ Siehe Harry Grattan Guinness, *Congo Slavery. A brief survey of the Congo Question from the humanitarian point of view*, London o.J. "Just because the missionaries how the possibilities of the Congo natives, they stand in the front row of those who demand that they shall be freed from their present oppression" (31). Dieses Buch enthält auch detaillierte Zeugenaussagen von Missionaren der Congo Balolo Mission.

²³⁶ Mackintosh, Harry Guinness 72. Von seiner früheren Tätigkeit als Evangelist her war er es gewohnt, vor vielen Zuhörern erfolgreich zu sprechen. Seine Vorträge erläuterte er durch Illustrationen mit der Laterna Magica. Er zeigte seinen Zuhörern auch ein Exemplar einer Nilpferdpeitsche, mit der Menschen zu Tode gepeitscht wurden, weil sie nicht genügend Gummi sammelten (74).

²³⁷ Präsident Roosevelt gewährte Harry Guinness eine Audienz, der ihm darlegte, dass die USA als eine führende Macht im Prozess der Etablierung des belgischen "Kongo-Freistaates" nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hätten, vom belgischen König die Beachtung der Kongo Akte zu fordern. Über Roosevelts Reaktion ist nichts bekannt, sichtbare Wirkungen scheint der Besuch nicht gehabt zu haben. Harry Guinness führte nach der Rückkehr von Peru die öffentliche und literarische Kampagne gegen die Kongogräuel fort (Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 275).

²³⁸ Grattan Guinness, *The Congo Crisis*, London 1908 [Special Number, "Regions Beyond", Jan./Feb. 1908].

müssten.²³⁹ Eine engagierte Rolle im Kampf um Gerechtigkeit im Kongo spielte auch Harry Guinness Schwester Lucy Kumm, die in den Wochen vor ihrem Tod 1906 in Northfield²⁴⁰ noch eine Schrift über die Kongo-gräuel verfasste.²⁴¹

Die Rolle, welche die Glaubensmissionen im Kampf gegen die Sklaverei spielten, war nicht sehr bedeutend, weil dieser Kampf im Jahr 1878 schon im Wesentlichen vorüber war.²⁴² So konnten die Glaubensmissionen sich oft nur noch am Kampf gegen die afrikanische Haussklaverei beteiligen. Das galt nicht für Angola, wo noch um die Jahrhundertwende der Sklavenhandel blühte. Um unter anderem gegen diese Sklaverei zu kämpfen, gründete Héli Chatelin die Philafrican Liberators' League, aus der dann ab 1900 die Mission Philafricaine wurde.²⁴³ Der von ihm gegründeten Station Kalukembe gab er den Namen „Lincoln“, was sein Programm des Kampfes gegen die in Angola noch bestehende Sklaverei deutlich machen sollte.²⁴⁴

Insgesamt gesehen hatte die Heiligungstheologie starke emanzipatorische Wirkungen. Sie treten am deutlichsten im Kampf der Heiligungsbewegung für die Gleichstellung der Frau in Kirche und Gesellschaft

²³⁹ Seine Einschätzung war richtig. Ab 1907 war die Congo Frage eine wesentliche diplomatische Frage zwischen Großbritannien und Belgien (Cookey, Congo Question 208ff). Etwa 1908 begann auch die schwere finanzielle Krise des ELTI, die 1910 zu seiner Schließung führte (Prot. RBMU 4.3.1910). 1910 starb Grattan Guinness, 1915 starb Harry Guinness.

²⁴⁰ Ihr Mann Karl Kumm hatte sie nach Amerika gerufen, um mit ihm gemeinsam den amerikanischen Zweig der SUM aufzubauen und nach seiner notwendigen Rückkehr nach Großbritannien die Arbeit in den USA weiter zu fördern. Northfield war die Heimat Moodys und auch nach seinem Tode noch ein wichtiges christliches Konferenzzentrum.

²⁴¹ Mir ist es nicht gelungen, ein Exemplar dieser Broschüre zu finden. Sie sollte den Titel "Our Slave State" tragen, ist aber nicht veröffentlicht worden (Michelle Guinness - Fiedler 29.2.1988).

²⁴² Vgl. Stiv Jakobsson, Am I Not a Man and a Brother? British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies 1786/1838, Gleerup 1972.

²⁴³ Siehe das Kapitel "Un tournant difficile" 1900-1901 in: Alida Chatelin, Héli Chatelin 277ff.

²⁴⁴ Heu Chatelin - Chamberlain 20.11.1897 in: The First Expedition Successful!, New York 1898; Statement No 3 Success of the Philafrican Liberators' League, New York 1898.

zutage.²⁴⁵ Die jungen Heiligungsdenominationen gehörten zu den ersten, die Frauen nicht nur predigen ließen, sondern sie auch ordinierten. Oberlin war das erste College der Heiligungsbewegung und auch das erste College in Nordamerika, das die Koedukation einführte,²⁴⁶ die dann auch in den Bibelschulen selbstverständlich wurde. In der Missionsarbeit ermöglichte die Heiligungsbewegung den Frauen eine Selbständigkeit, wie sie diese kaum irgendwo anders erreichen konnten²⁴⁷ und auch heute in den Glaubensmissionen nicht mehr erreichen. Deutlich war auch die Emanzipation gegenüber dem kirchlichen Amt, weil viele frühe Führer der Heiligungsbewegung „Laien“ waren.²⁴⁸

Die grundlegende Frage, welche die Heiligungstheologie stellt, ist die nach der Kraft der Rechtfertigung aus Glauben. Ist sie lediglich ein forensischer Vorgang? Oder ist sie die erste Stufe auf dem Weg zu einem effektiven Leben im Dienst Gottes, in dem nicht nur die Vergebung der Sünde, sondern auch der Sieg über sie real erlebt wird und der Gläubige damit frei wird für den Mitmenschen? Die Heiligungstheologie löst diese Frage durch ihr Stufenschema: erlöst - geheiligt. Damit schafft sie in der Kirche, die sie in der Vielfalt ihrer evangelischen Denominationen voll bejaht, drei Klassen von Christen: die Unbekehrten, die Erlösten (Bekehrten), die Geheiligten. Da die Glaubensmissionen die bestehenden Denominationen akzeptieren, ziehen sie aber aus dieser Klassifizierung keine organisatorischen Konsequenzen. Auch wird in ihren Glaubensgrundlagen diese Heiligungstheologie nicht verbindlich gemacht. Das hatte eine große Einflussmöglichkeit auf die Kirchen zur Folge, solange die Heiligungstheologie in den Glaubensmissionen ein entsprechendes Gewicht aufwies. Als dieses jedoch schwächer wurde, musste umgekehrt auch mit Einflüssen der

²⁴⁵ Zur Stellung der Frauen in den Glaubensmissionen siehe S. 309ff. "Die geschlechtliche Katholizität der Kirche."

²⁴⁶ Zur Gründung der Schule siehe Finneys Erinnerungen: Charles G. Finney, Erinnerungen und Reden, bearbeitet von Karl Richter, Düsseldorf ³ 1927, 99-103.

²⁴⁷ Hierzu ausführlich S. 309.

²⁴⁸ Z.B. Phoebe und Walter Palmer, Sarah Lankford, Hannah Whittall und Robert Pearsall Smith, Elisabeth Baxter, Dr. Charles Cullis, Maria Spengler (Lahr-Dinglingen).

Kirchen auf die Glaubensmissionen gerechnet werden.²⁴⁹ Aus der Auffassung von der Zweistufigkeit des christlichen Lebens und der daraus sich ergebenden „Dreiklassigkeit“ der Kirchenmitglieder ergibt sich auch eine starke kirchenkritische Komponente. Der interdenominationalle Charakter der Glaubensmissionen machte es ihnen unmöglich, daraus separatistische Konsequenzen zu ziehen. In Afrika wird sich dann allerdings die Frage stellen, welche organisatorischen Konsequenzen daraus gezogen werden und inwieweit die Lehre von der Heiligung als aktiv gestaltende Kraft in die afrikanischen Kirchen Eingang gefunden hat.

²⁴⁹ Ausführlich S. 317.

Kapitel 7

Heiligungsbewegung, Heiligkeitskirche oder Lernkirche - Die Heiligkeit der Kirche im afrikanischen Kontext

Viele frühe Missionare der Glaubensmissionen waren von der Heiligungsbewegung geprägt. Für einige war die Berufung in den Missionsdienst sogar direkt mit ihrem Heiligungserlebnis verbunden, und viele von ihnen hatten die Heiligung als zweite Krisenerfahrung nach der Bekehrung gepredigt. Wenn von der Heiligungsbewegung geprägte Missionare ihre Arbeit in Afrika aufnahmen, mussten sie von der Heiligungspredigt zunächst einmal absehen, denn die Heiligung war ja der zweite Schritt nach der Bekehrung. Die erste und oft für Jahre einzige Aufgabe war es, die Bekehrung zu predigen. Auch nach der Entstehung der ersten Gemeinden kam es nur selten zu direkter Heiligungspredigt. Es ist schwer festzustellen, was die Missionare im Einzelnen predigten. Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass es nichts mit den englischen oder amerikanischen Heiligungskonferenzen Vergleichbares gab.¹ Es fehlen auch Hinweise auf die Übersetzung ausgewählter Standardwerke der Heiligungsliteratur oder deren Entstehung in Afrika. Ganz offensichtlich standen andere Themen auf dem Programm der Missionsarbeit.

Es gab jedoch Ausnahmen: Die SAGM predigte intensiv die Heiligung und richtete sogar 1906 in Wellington nach dem Vorbild Keswicks eine jährliche südafrikanische Konferenz ein.² Doch diese Konferenz war für Weiße gedacht. Die Pionierarbeit der SAGM unter schwarzen Südafrikanern unterschied sich nicht wesentlich von der anderer Missionen. Eine

¹ Die diesen Konferenzen verwandten späteren Konferenzen der ostafrikanischen Erweckungsbewegung gehören in den Bereich der klassischen Missionen und Denominationen.

² Die prägende Persönlichkeit dieser Konferenzen war Andrew Murray (Vgl. Choy, Andrew Murray 218).

Glaubensmission, welche die Lehre von der Heiligung als einer zweiten Stufe des Heilsweges bewusst ihrer Kirche zu vermitteln sucht,³ ist die World Gospel Mission in Kenya. Aber auch ihr ist es schwergefallen, die Erfahrung der zweiten Segnung konsequent an ihre Kirche weiterzugeben.⁴ Auch die Missionare des WEC versuchten in den ersten Jahrzehnten in Zaire bewusst, die Menschen nicht nur zur Bekehrung zu führen, sondern auch zu einem „siegreichen Leben.“⁵ Ähnliches wird von der Arbeit der Angola Evangelical Mission berichtet. Trotz solcher Bemühungen spielte für die frühen Glaubensmissionen in Afrika die Heiligungspredigt im Sinne der Heiligungsbewegung keine wesentliche Rolle.

Die Heiligungspredigt der Heiligungsbewegung war im europäisch/amerikanischen Kontext letztlich eine Erweckungspredigt. Die Prediger verkündeten eine Botschaft für Menschen, die schon lange Christen waren und in das höhere bzw. tiefere christliche Leben vordringen wollten. Dies geschah nicht innerhalb des etablierten kirchlichen Lebens, sondern in sich selbst organisierenden und finanzierenden Bewegungen. Diese waren zwar mit der etablierten Kirche durchaus verbunden, unterstanden aber nicht ihrer Autorität. In Afrika mussten die Missionare der Glaubensmissionen unversehens in die Rolle des

³ Dem Verfasser war dies deutlich sichtbar in der Abendversammlung der Jugendkonferenz der Africa Gospel Church am 17.12.1986, an der er teilnehmen konnte; Int. Bill Reinheld 18.12.1986 uam. Zur mündlichen Überlieferung der Missionare in Kericho gehört, dass die WGM aus ihrer besonderen Heiligungsbotschaft die Notwendigkeit ableitete, neben der AIM eine neue Mission zu beginnen. Diese Überlieferung ist historisch nicht korrekt, aber so zu interpretieren, dass die in der frühen AIM sehr starke Heiligungstheologie im Laufe der Jahrzehnte in den Hintergrund getreten war.

⁴ Die Meinungen darüber, wie weit dies gelungen ist, gehen auseinander (Int. NNN 16.-18.12.1986, Kericho).

⁵ In den Congo Mission News, der Zeitschrift des Congo Protestant Council, erschien 1946,12 folgender Nachruf zum Tode von Jack Harrison, Feldleiter der Mission und Nachfolger C.T. Studds [vom Verfasser übersetzt]: "Gott erfüllte ihm seinen Herzenswunsch, eine einheimische Kirche, aufgebaut in Heiligkeit und Gerechtigkeit, Männer und Frauen voll des Heiligen Geistes und seiner Macht. Während der letzten Monate hatte es so viel Segen gegeben wie nie zuvor. Die Anfänge einer Erweckung sind in unserer Mitte. Viele suchen nicht nur die Erlösung, sondern auch ein siegreiches Leben." Die Biographie von Harrison ist: Norman P. Grubb, Jack Harrison, Basel oJ. Die seiner Frau ist: Mary Harrison, Mama Harri - and No Nonsense. Missionary Memoirs of a Congo Casualty, London 1969.

kirchlichen Establishments schlüpfen, oder besser: sie mussten es erst einmal errichten. Dies hatte mit den Mitteln der Bekehrungspredigt (der viele Hilfsmittel wie Schulwesen⁶ und medizinische Arbeit zur Seite standen) zu geschehen. So ist es nicht verwunderlich, dass dieselben Missionare, die alle Kräfte aufwenden mussten, um das kirchliche Establishment zu schaffen, keine oder nur wenig Energie darauf verwendeten, mit Hilfe der Heiligungstheologie schon sehr bald eine mit ihrem eigenen kirchlichen Establishment konkurrierende Bewegung aufzubauen.

Der Versuch, Heiligkeitskirchen zu schaffen

In Afrika haben die Glaubensmissionen die Heiligungspredigt nicht aufgegeben, aber sie hat dort eine starke „Calvinisierung“ erlebt. Im Mittelpunkt stand nicht mehr die „arminianische“ Verkündigung der Heiligung als einer zweiten Segnung, sondern die „calvinistische“ Heiligungspredigt vom Bemühen, dem Evangelium gemäß zu leben. Wenn es die Gefahr der arminianischen Heiligungstheologie war, zu leicht in einen vom realen Leben nicht gedeckten Enthusiasmus abzugleiten, dann stand die calvinistische Heiligungstheologie in der Gefahr, in eine der Wirklichkeit des Lebens nicht angemessene Gesetzmäßigkeit zu verfallen. Beiden Heiligungslehren war allerdings ein ausgeprägter ethischer Rigorismus⁷ gemein. In seiner großangelegten Untersuchung der Pfingstbewegung weist Hollenweger auf die Rolle des ethischen Rigorismus in den geistlichen Erneuerungsbewegungen hin. Er ist Unterscheidungskennzeichen von der „Welt“ und zugleich gelebte Kritik an der „verweltlichten Kirche.“⁸ Darüber hinaus ist er auch Identifikationsmittel der Gruppe.⁹ Er kann sowohl in der Verneinung „weltlicher

⁶ Zur Einstellung der Glaubensmissionen zum Schulwesen und zu den Wandlungen dieser Einstellung siehe S. 442ff.

⁷ Der hier und im folgenden benutzte Ausdruck "ethischer Rigorismus" enthält keine negative Wertung. Die damit Bezeichneten würden den Ausdruck nicht auf sich anwenden.

⁸ Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum* 461ff.

⁹ Vgl. hierzu Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* 1919(1912), 967ff.

Dinge“ (Alkohol, Tanz, Schulden machen uvm.) seinen Ausdruck finden als auch im engagierten Einsatz für bestimmte Reformen (Gleichberechtigung der Frau, Abschaffung der Sklaverei, Kriegsdienstverweigerung¹⁰ uvm.).

Der so beschriebene ethische Rigorismus ist typisch für neue Bewegungen, die sich anderen Gruppen gegenüber in einer Minderheitssituation fühlen. Er dient ihnen als Stütze und Abgrenzung, aber er lässt nach, wenn eine neue Bewegung sich etabliert.¹¹ Er führt leicht zu starrer Gesetzmäßigkeit und Enge, wenn die ursprünglichen geistlichen Impulse nicht mehr wirksam sind. Dieses Nachlassen des ethischen Rigorismus im Zuge der Etablierung einer Bewegung gilt für beide Bereiche: die Ablehnung „weltlicher Dinge“ und den Einsatz für Reformen, für das Alkoholverbot z.B. ebenso wie für die Kriegsdienstverweigerung.¹²

Die Missionare der frühen Glaubensmissionen kamen fast ausschließlich aus mehr oder weniger gesellschafts- und kirchenkritischen neuen geistlichen Bewegungen, für die ethischer Rigorismus in unterschiedlicher Form selbstverständlich war. In Afrika trafen sie unmittelbar auf eine vergleichbare Situation: Sie konnten dort zwar keine im europäischen Sinne kirchenkritische Bewegung schaffen, aber mit ihrer Botschaft von einer neuen Religion gerieten sie sofort in Konflikt mit der herrschenden „Kirche“ (der traditionellen afrikanischen Religion). Die

¹⁰ Ein Beispiel dafür ist der Heiligungsprediger und Gründer der für den WEC sehr wichtigen Missionarsschule in Birkenhead/Liverpool (Norman P. Grubb, J.D. Drysdale, *Prophet of Holiness*, London 1955, enthält die Autobiographie Drysdales [1184]). Seine eigene Einstellung und deren Wandel vom "gedankenlosen Enthusiasmus eines jungen Mannes" [Erster Weltkrieg] zu einer kritischeren Anschauung beschreibt er in: Norman P. Grubb, *Once Caught, No Escape. My Life Story*, Ft Washington 1963, 184-187.

¹¹ Hollenwegers Beobachtung zum ethischen Rigorismus der Pfingstbewegung kann auch für die hier beschriebenen Kirchen gelten: "Das Tragische an der pfingstlichen Ethik ist, dass ihre Auflockerung immer nur mit schlechtem Gewissen im Sinne einer Konzession an das Fleisch, an die Weltlust geschieht" (Walter Hollenweger, *Handbuch der Pfingstbewegung*, Genf 1965/67 1,157 und 1,153).

¹² Zum Alkoholverbot siehe Hollenweger, *Handbuch* 1,148, zur Kriegsdienstverweigerung *Handbuch* 1,146-7 und Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum* 448-464. Insgesamt siehe *Handbuch* 1,157 "Ring und weißes Kleid - Zu Wurzeln und Funktion des ethischen Rigorismus."

Kirchen, die sie dann gründeten, befanden sich meist für Jahrzehnte in einer deutlichen Minderheitssituation. Man kann also davon ausgehen, dass die Missionare ihren ethischen Rigorismus auf die von ihnen gegründete Kirche übertrugen, und es ist zu erwarten, dass im Zuge der wachsenden gesellschaftlichen Etablierung der jungen Kirchen der ethische Rigorismus nachlässt.¹³ Im Zuge der wachsenden Etablierung der die Glaubensmissionen in Amerika und Europa tragenden Kreise¹⁴ dürfte er auch bei den Missionaren schwinden.¹⁵

Unter dem Thema „Christentum und afrikanische Kultur“ sind diese Fragen in vielen Untersuchungen behandelt worden, wenn auch nicht unter dem Begriff des ethischen Rigorismus.¹⁶ Die Unterschiede zwischen den klassischen Missionen und den Glaubensmissionen sind eher fließend als grundsätzlich, da auch die ursprünglichen Trägerkreise der klassischen Missionen aus einer Erweckungsbewegung kamen. Doch die größere Nähe dieser Bewegung zur Landeskirche und der Verlauf einiger Jahrzehnte hatte deren Rigorismus milder werden lassen.¹⁷

Entsprechend ihrem Verständnis, dass die wahre Kirche nur aus „Gläubigen“ besteht und Heiligung die notwendige Folge des Glaubens ist, haben die Missionare versucht, Kirchen zu schaffen, die man als

¹³ Für die nigerianische ECWA belegt dies z.B. E.T.P. Crampton in: Ogbu Kalu, *Christianity in West Africa. The Nigerian Story* 175.

¹⁴ In einigen Gruppen mit fundamentalistischen Neigungen scheint auch eine Verschiebung von einem ethischen Rigorismus zu einem theologischen Rigorismus (Kampf für Verbalinspiration, gegen den Weltrat der Kirchen usw.) stattzufinden. Ein deutliches Beispiel für diesen theologischen Rigorismus bietet der nicht den Glaubensmissionen nahestehende Führer des nordirischen Fundamentalismus, Ian Paisley. Siehe z.B.: Ian R. K. Paisley, *The New English Bible, Version or Perversion*, Belfast 60J.; *Messages from the Prison Cell*, Belfast 1966.

¹⁵ Da der Prozess des zahlenmäßigen Wachstums und der gesellschaftlichen Etablierung in Afrika inzwischen viel schneller fortschreitet als z.B. in Europa, ist in den afrikanischen Kirchen ein stärkeres Nachlassen des ethischen Rigorismus zu erwarten als bei den derzeitigen Missionaren.

¹⁶ Z.B. Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940*, Gütersloh 1983.

¹⁷ Ein Beispiel für diese Milderung in der Geschichte der Herrnhuter Mission ist beschrieben in: Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur* 53-58. Ein Beispiel für größere Nähe zur etablierten Kirche bietet Bruno Gutmann von der Leipziger Mission (33-52).

„Heiligkeitskirchen“ bezeichnen könnte.¹⁸ In den Biographien vieler Führer der jungen Kirchen sind die großen Zeiträume, die zwischen Bekehrung und Taufe liegen, auffällig. Lakan, der erste Älteste der Gemeinde Langtang (SUM, jetzt COCIN), bekehrte sich 1914 und wurde erst 1919 getauft.¹⁹ In der SUM-US Gemeinde Lupwa wurden zwei Erwachsene nach sechsjähriger Probezeit getauft.²⁰ Für Benvinda Vaz Martins, der einzigen Frau im hauptamtlichen Dienst der Igreja Evangélica da Guiné Bisau [WEC], lagen zwischen Bekehrung und Taufe etwa fünf Jahre,²¹ und Johana Ng'éitch, der erste Pastor der Africa Gospel Church [WGM], wurde sogar vor seiner Taufe in die Kirche aufgenommen.²²

Vom biblizistischen Ansatz der Glaubensmissionen her hätten sie eigentlich zu einer Taufpraxis ohne Taufaufschub kommen müssen, denn in den für sie theologisch normativen Berichten der Apostelgeschichte wird für die Taufe einzig die Bekehrung vorausgesetzt. Beispiele dafür hat es auch immer wieder gegeben: So taufte die Missionare der CMA am Kongo nach ihrem späteren Urteil viel zu früh.²³ Ähnliches wird von

¹⁸ Vgl. dazu auch Smith, *Nigerian Harvest* 45.

¹⁹ Peter Spartalis ua., *The History of COCIN* (unveröffentlicht). Er musste warten, obwohl seine Bekehrung "sichtbar" war: Er hatte seine Kultgegenstände verbrannt, woraufhin seine beiden Frauen ihn mit ihren Kindern verließen, so dass er sogar selbst Wasser holen musste, was in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft für einen Mann undenkbar ist.

²⁰ Sie waren "faithful enquirers for at least six years" (Zitiert in Edgar H. Smith, *Nigerian Harvest*, Grand Rapids 1972, 45).

²¹ Int. Benvinda Vaz Martins, Bissau 5.8.1986. Sie hatte schon die Berufung zum hauptamtlichen Dienst empfangen, bevor sie getauft war. Als sie zur Bibelschule nach Bissau kam, wurde ihr erst klar, dass sie getauft werden müsse. - Zur Begründung des Taufverzichts in der Anfangsphase des WEC in Guinea-Bissau siehe S. 474.

²² Sein erster Kontakt mit dem Christentum fand im Dezember 1911 statt, seine Bekehrung spätestens 1913, am 5.8.1917 wurde er in die Kirche aufgenommen, und 1919 wurde er mit seiner Frau, die er 1912 etwa geheiratet hatte, getauft. 1920 wurden sie auch kirchlich getraut (Rev. und Mrs Gerald Fish; Rev. and Mrs Richard Adkins, *The Call to Battle*, Kericho 1982).

²³ CMA, 5th annual report (1901/02), 27. Sie kamen zu der neuen Überzeugung: "Waiting is a test which often manifests the spurious converts, and so saves future trouble." Damit hatten sie die Überzeugung der meisten klassischen Missionen übernommen.

den WEC Missionaren in Burkina Faso berichtet.²⁴ Sehr deutlich wurde der Umschwung in der Taufpraxis von C.T. Studd in Zaire. Zuerst wurde schnell getauft,²⁵ und als dann manche der ersten Gläubigen „enttäuschten“²⁶, suspendierte Studd nicht nur jede weitere Taufe,²⁷ sondern auch die Feier des Abendmahls.²⁸ Erst 1938, sieben Jahre nach seinem Tod, fand wieder eine Taufe statt.²⁹ Hinter dieser Sakramentssuspendierung stand Studds Überzeugung, dass „ohne Heiligung niemand den Herrn sehen wird.“ Norman P. Grubb, sein Nachfolger in der Leitung des WEC und sein Schwiegersohn und Biograph, rechtfertigt diese Entscheidung nachträglich mit der Notwendigkeit, für eine Zeit die aktive Seite der Heiligung besonders zu betonen.³⁰ Eine theologische Rechtfertigung einer sakramentslosen Kirche hat Studd nicht versucht. Seine Entscheidung lässt sich aus seiner radikalen Persönlichkeitsstruktur erklären. Möglich wurde sie allerdings nur vor dem Hintergrund der die Kirche teilweise ignorierenden Einstellung der Erweckungsbewegungen im Allgemeinen und der Gemeinschaftsbewegung im Besonderen, dass letztlich nicht das Sakrament, sondern

²⁴ Int. Rev. Jean Kambou, Président d'Église Protestante Évangélique de Burkina Faso 13.1.1987. Von den ersten Getauften ist keiner dem christlichen Glauben treu geblieben. In einem Sammelbericht über die Arbeit des WEC in Westafrika wird 1952 extra betont, dass Taufen mit Vorsicht vorgenommen werden (Weltweit [Schweiz] Mai 1952).

²⁵ Im Welle-Gebiet, wo die Mission begann, hatte man sich auf das NT berufen, das keinen Zwischenraum zwischen Bekehrung und Taufe fordert, und anders als die klassischen Missionen bald einzelne getauft. Als die Mission dann aber im Ituri Gebiet einsetzte, kam es zu einer regelrechten Massenbewegung, und die ersten Taufen fanden noch schneller statt (Norman P. Grubb, Mit Studd im Kongo, Wuppertal 1961, 76). Die Grundsätze, die dort angewendet wurden, sind ausführlich dargestellt in der Broschüre: Alfred Buxton, Nala Methods, London 1916. Der alte Pastor Ndugu (Int. 9.1.1987), der die Zeit miterlebt hat, meint, dass dann später "nach guter Ordnung" getauft worden sei.

²⁶ Grubb, Mit Studd im Kongo 70-76.

²⁷ Aus heutiger Sicht wird die Taufsuspendierung als Reaktion auf das Taufverständnis der katholischen Mission gesehen, die "nur verlangte, dass man nur eine Frau habe. Das alte Leben konnte unverändert bleiben" (Interview mit sechs Vertretern der Kirche CECCA16 12.1.1987).

²⁸ Grubb, Mit Studd im Kongo 88.

²⁹ Interview mit sechs Vertretern der Kirche CECCA16 12.1.1987.

³⁰ Grubb, Mit Studd im Kongo 75.

der Glaube zähle.³¹ Mag dieses Beispiel des völligen Sakramentsverzichts in den Glaubensmissionen auch einmalig sein, immerhin war es der Extremfall einer weitverbreiteten Grundhaltung. In den westafrikanischen Missionsgebieten des WEC führte diese Einstellung dazu, dass noch heute nur der kleinere Teil der Gläubigen³² getauft ist.³³ Eine ähnliche Haltung ist für die frühe Neukirchener Mission dokumentiert.³⁴ Héli Chatelin berichtete zwar in Lincoln von Bekehrungen und gutem Gottesdienstbesuch, aber eine Taufe fand zu seinen Lebzeiten nicht statt.

So zeigen sich bezüglich des Taufzeitpunktes drei Tendenzen in den Glaubensmissionen: (1) Die Tendenz zur schnellen Taufe, für die nur das Bekenntnis des Glaubens Voraussetzung ist. Sie ist aus der direkten Bezugnahme auf die Apostelgeschichte als normativem Handlungsvorbild zu erklären. (2) Die Tendenz zum Taufaufschub. Sie ist vor dem Hintergrund der calvinistischen Heiligungstheologie und aus den schlechten Erfahrungen zu erklären, die man in den Anfängen der Missionsarbeit mit schnellen Taufen gemacht hat. (3) Die Tendenz zur Taufe nach einem ausführlichen Taufunterricht. Sie ist als Anpassung an die Praxis der klassischen Missionen zu erklären. Sie fand im Lauf der Zeit die weiteste Verbreitung und leistete dem Verständnis der Kirche als Heiligkeitskirche Vorschub.

Theologisch ist das Hinausschieben des Taufzeitpunkts nicht aufgearbeitet worden. Dies hätte geschehen müssen durch eine Neudefinition der Bekehrung im afrikanischen Kontext. In der evangelistischen Erfahrung der Erweckungsbewegungen in Europa und Amerika war die

³¹ Siehe dazu ausführlich S. 454ff "Die Bekehrung als grundlegendes Kennzeichen der Kirche."

³² Damit sind hier die gemeint, die bekennen, an Christus zu glauben und diesem Bekenntnis auch konkret Ausdruck geben, z.B. durch Gottesdienstbesuch.

³³ Int. Alastair M. Kennedy, WEC Regional Secretary for Africa (Abidjan) 10.1.1987. Dies gilt besonders für die Arbeit des WEC in Elfenbeinküste und Ghana, aber auch in Guinea-Bissau, trotz des Alters der Kirche von fast 50 Jahren. Auch in Zaire ist der größere Teil der Gottesdienstbesucher nicht getauft (Int. Douglas Craig 10.1.1987).

³⁴ David L. Miller, Problems and Possibilities in the Period of Colonial Consolidation: Christian Missions and Lower Pokomoni, circa 1900-1920 in: Ostafrikanische Völker zwischen Mission und Regierung. Referate einer Arbeitskonferenz in Erlangen 16.-18. Juni 1982, 143-163 [147f].

Bekehrung eine sehr oft punktuelle und zugleich das ganze Leben umgestaltende Erfahrung. Um diese Erfahrung zu bezeugen, waren unter Umständen nur wenige Worte nötig, weil diese Bekehrungen auf dem Hintergrund einer weithin bekannten und akzeptierten Theologie stattfanden, die schon Teil der religiösen Kultur geworden war. Wer in diesem theologisch-kulturellen Rahmen seinen „Glauben an Christus“ bekannte, wusste, was von ihm erwartet wurde. Aber er meinte damit etwas anderes als ein Afrikaner, dem das Christentum als neue und attraktive, aber doch unbekannte Religion begegnete und der sich für diesen neuen Glauben an Christus entschied. Eine Neudefinition des für die Glaubensmissionen konstitutiven Bekehrungsbegriffs³⁵ hätte in die Richtung gehen müssen, dass ein Zeitraum des Lernens mit einem Höhepunkt inneren Begreifens in die Definition eingefügt worden wäre.

Ein Versuch der bewussten Neudefinition der Bekehrung

Eine Mission, die bewusst den Versuch unternommen hat, die Bekehrung neu zu definieren, ist die New Tribes Mission. Diese Neudefinition geschah nicht durch theologische Reflektion, sondern durch eine konkrete Änderung der Bekehrungspredigt. Diese neue Art der Bekehrungspredigt, die den Aufruf zur Bekehrung nicht an den Beginn der Predigt stellt,³⁶ sondern erst an das Ende eines längeren Prozesses, wurde von Trevor Mcllwain in der Missionsarbeit unter den Palawan auf den Philippinen entwickelt.³⁷ Sie fand sehr schnell in der gesamten NTM Anklang, weil viele einerseits frustriert waren über die schnelle Bekehrungspredigt der Anfangszeit³⁸ und andererseits fühlten, dass die the-

³⁵ Zu den *notae ecclesiae* der Glaubensmissionen siehe S. 461ff, zusammenfassend siehe S. 538.

³⁶ Paul Fleming und Paul Lin arbeiteten in den Anfängen der Mission in Malaysia mit konventioneller Bekehrungspredigt, zum Teil mit Hilfe eines Missionszeltes. Es wird berichtet, dass sich in den zwei Jahren 3000 Menschen bekehrt hätten.

³⁷ Trevor Mcllwain, *The Chronological Approach to Evangelism and Church Planting*, Sanford 1985 (provisional edition).

³⁸ Diese Frustration fand in "Brown Gold" folgenden Ausdruck: "The early missionaries were imbued with dedication and zeal, which sterling qualities were surpassed only by monumental naivete. Perhaps it is always so where the young and exuberant throw themselves headlong into the conflict of the ages. Hundreds... [were] hastily baptized on the profession

matischen Lehrmethoden in der Kultur ihrer Hörer nicht so recht Anklang fanden.³⁹

Im Senegal, wo die 1954 in Zusammenarbeit mit dem WEC begonnene Arbeit wenig bleibende Erfolge gebracht hatte, wurde die „chronologische Missionsmethode“ in den vergangenen Jahren in allen Missionsarbeiten eingeführt. Damit hat die Missionsarbeit drei Phasen: (1) Die Phase des kulturellen und linguistischen Lernens, unter günstigen Umständen wenigstens ein Jahr, meist 2-3 Jahre.⁴⁰ In dieser Phase wird weder gepredigt noch gelehrt („Pre-Evangelism“).⁴¹ (2) Die Phase der „chronologischen Evangelisation.“ In etwa 70 Einheiten wird, normalerweise über etwa ein Jahr hin oder länger, die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Himmelfahrt Jesu gelehrt. In der gesamten AT Phase⁴² wird nicht von Christus gesprochen, sondern von den Ordnungen Gottes, von Gottes Zorn, von den Opfern und von der Notwendigkeit der Versöhnung, aber alles unter einem narrativen Ansatz.⁴³ Es wird

of 'faith', when a large percentage of them had not the foggiest notion of what was implied either in salvation or baptism. In those heady days, the least sign of assent on the part of any was joyfully seized upon as evidence of yet another 'convert'. Unfortunately, the distilled darkness of centuries is not always dissolved in a blinding flash by the first recitation of Four Things God Wants You To Know, and even less so when the first declaration is given in a trade language only partially understood by the listeners" (Tom Steffen, Pre-Evangelism: Part II *in*: Outreach [NTM Research and Planning] Dez. 1981,2).

³⁹ Int. John Milcitsen 27.7.1986.

⁴⁰ In der Arbeit in Madina Bafe nähern sich nach 2¹/₂ Jahren die linguistischen und kulturellen Bemühungen (unter Einsatz von fünf Missionaren) dem Abschluss. Der chronologische Unterricht sollte am 1.1.1987 beginnen (Int. Frank Lyttleton 28.7.1986).

⁴¹ Vgl. Tom Steffen, Pre-Evangelism *in*: Outreach Sep. und Dez. 1981.

⁴² Diese Betonung der alttestamentlichen Heilsgeschichte macht eine Übersetzung bestimmter Partien des AT nötig (Dick Sollis, Scripture Translation and the Chronological Approach *in*: Outreach Apr 1985,1-2). Trevor McIlwain, Old Testament Teaching for New Testament Saints *in*: Outreach Sep. 1984,1-3 begründet die Notwendigkeit des AT für die werdenden Kirchen. Eine Liste der zur Übersetzung empfohlenen Stücke findet sich in: Trevor McIlwain, Key Old Testament Passages for Translation *in*: Outreach Dez. 1983,1.

⁴³ Dieser narrative Ansatz kann auch durch Sketche ergänzt werden (Vgl. Bob Kennell und George Walker, The Bisorio Work in Papua New Guinea 5 *in*: Outreach Sept. 1983,1-9).

nicht gesungen oder gebetet, auch keine Schule⁴⁴ oder Kirche gebaut. Etwa nach einem Jahr⁴⁵ wird den Zuhörern dann, meist in Verbindung mit den Passionsgeschichten, das „Evangelium angeboten.“ Die Zuhörer werden zurückhaltend, aber sehr konkret zu einer Entscheidung für das Evangelium aufgefordert.⁴⁶ (3) Die Phase der geistlichen Auferbauung. Diese Phase besteht zuerst aus einem neuen Durchgang durch die in der zweiten Phase gelesenen Texte, jetzt aber jeweils mit der Beziehung zum NT und unter besonderer Betonung der Gnade Gottes.

Darauf folgen dann weitere fünf Stufen des chronologischen Unterrichts.⁴⁷ Dieser findet in Versammlungen nur für Gläubige statt, während der Missionar oder auch schon jemand von den Bekehrten an einem anderen Ort oder für eine neue Gruppe die erste Stufe unterrichtet.⁴⁸ Man hofft, dass diese Gruppe der Gläubigen sich dann entschließt, ein Versammlungshaus zu bauen, sich als Gemeinde zu

⁴⁴ Die New Tribes Mission sieht institutionelle soziale Dienste nicht als ihre Aufgabe an. Das schließt aber weniger formale Hilfeleistung, z.B. im medizinischen Bereich, nicht aus. Alphabetisierung wird bewusst betrieben.

⁴⁵ Wenn einzelne Zuhörer schon genügend verstanden haben, um die Botschaft des Evangeliums erfassen zu können, kann es sein, dass der Missionar ihm individuell schon das ganze Evangelium sagt und ihn zur Bekehrung auffordert (Int. verschiedene Missionare NTM Senegal 26.-28.3.1987).

⁴⁶ Nach der Darbietung ergeht dann die Aufforderung, dass die, die das glauben, sich beim Missionar melden sollen. In Chobo, dem ersten Ort in Senegal, an dem dieser Punkt erreicht war, meldeten sich am nächsten Tag fünf der zwölf Teilnehmer bei John Mikitson. Zwei weitere kamen von auswärts hinzu. Die alte Mutter eines der Bekehrten hat sich nie "gemeldet", nimmt aber an allen Treffen der Gläubigen teil (Int. John Mikitson 27.7.1986). Vgl. dazu: John Mikitson, *Breakthrough in Chobo in: Under the Sun, West African Field Paper NTM February 1986*, if.

⁴⁷ In Afrika ist noch kein Missionar über die zweite Stufe hinausgekommen. Vorgesehen sind folgende Stufen: 3. Apostelgeschichte für Neubekehrte 4. Römer bis Offenbarung für Neubekehrte 5.-7. Die Texte der Stufen 2-4 für reifere Gläubige (Trevor McIlwain, *The Chronological Approach to Evangelism and Church Planting*, Sanford 1985 [provisional edition], 39-50).

⁴⁸ Aus der Gruppe der ersten fünf Bekehrten in Chobo lehrt Pascal Keta jetzt [1986] Stufe 1 in Thkoto (Int. John Mikitson 27.7.1986).

organisieren usw.⁴⁹ vor allem aber, dass durch sie anderswo in gleicher Weise evangelisiert wird.⁵⁰

Die bisher erfolgreichste Anwendung der „chronologischen Missionsmethode“ fand auf den Philippinen unter den Bisorio statt, wo es zur Gründung mehrerer Gemeinden kam und sogar schon einzelne Gläubige getauft wurden, die im Rahmen der von Bisorio gelehrten Stufe 2 („chronologische Evangelisation“) zum Glauben kamen. Im Senegal, dem bisher einzigen afrikanischen Missionsgebiet der NTM, muss sich die Methode erst noch bewähren. Aber sie bietet eine ernstzunehmende Alternative zum traditionellen Muster der schnellen Bekehrung und der langsamen Taufunterweisung.

Aspekte ethischen Rigorismus'

Für zwei Aspekte der afrikanischen Kultur, denen die klassischen Missionen zum Teil großzügiger begegneten, war der ethische Rigorismus der Glaubensmissionen besonders einschneidend: Biertrinken und Tanzen. Während einige der klassischen Missionen nicht den Genuss, sondern nur den Missbrauch von Alkohol für Christen als unzulässig erklärten,⁵¹ war für die Glaubensmissionen das völlige Verbot praktisch vorprogrammiert, da fast alle ihre Missionare aus den christlichen Kreisen Amerikas und Europas kamen, die jeden Alkoholgenuss ablehnten. So ist es verständlich, dass sie in den jungen Kirchen entweder ein klares Verbot lehrten⁵² oder den Neubekehrten halfen, selbst zu der Erkennt-

⁴⁹ Bisher [Mitte 1986] ist dem Wunsch nach einem eigenen Versammlungsraum noch nicht Ausdruck verliehen worden. Es haben zwei Abendmahlsfeiern stattgefunden. Sobald es die Regenzeit ermöglicht, soll Taufe sein (ebenda).

⁵⁰ In seiner Darstellung nimmt Trevor McIlwain viele der Grundgedanken Roland Allens auf, ohne sich allerdings direkt auf ihn zu berufen.

⁵¹ Die völlige Ablehnung des Alkoholgenusses wurde aber auch von manchen klassischen Missionen gefordert, besonders presbyterianischer Tradition. Ein Beispiel für das intensive Bemühen in einer lutherischen Mission, die Grenze zwischen Gebrauch und Missbrauch von Alkohol zu markieren, ist das Bemühen Bruno Gutmanns und seiner Mitarbeiter in der Gemeinde Kidia (Old Moshi) in den 20er und 30er Jahren (Fiedler, Christentum und afrikanische Kultur 104-106).

⁵² Beispiele sind die AIM und die GMS in Kenya (Sandgren, The Kikuyu 285).

nis zu kommen, dass Alkoholgenuss nicht gut sei.⁵³ Noch rigoroser waren einige Kirchen, in denen nicht nur der Alkoholgenuss verboten war, sondern auch das Bierbrauen. Weil dies reine Frauenarbeit war, brachte diese Regelung schwere Probleme in Ehen, in denen der Mann kein Christ war.⁵⁴

Was für den Alkoholgenuss gilt, trifft in ähnlicher Weise für das Tanzen zu. Den Missionaren der Glaubensmissionen kam das Tanzverbot sehr entgegen, da sie es selber in ihrer Heimat befolgten. Deswegen unterblieben Versuche, Tänze in das Leben der christlichen Gemeinde zu integrieren, wie sie z.B. der Lutheraner Bruno Gutmann unternahm.⁵⁵ In beiden Fällen gingen die Missionare von dem Standpunkt aus: So wie es für Menschen aller Kulturen nur eine christliche Botschaft gibt, kann es auch nur eine christliche Ethik geben, die für alle Kulturen gilt. So wie sie in der Heimat die „Trennung von der Welt“ praktizierten, setzten sie diese auch für die afrikanische Gemeinde als selbstverständlich voraus. Die Missionare traten der afrikanischen Kultur mit dem ethischen Rigorismus gegenüber, mit dem sie ihrer eigenen Kultur begegneten.

Nicht so einfach war dagegen die Frage der Initiationsriten zu lösen, die in vielen afrikanischen Kulturen eine außerordentlich wichtige Rolle spielen und sehr oft mit der Beschneidung verbunden sind. Für die Frage der Stellung zu den Initiationsriten gab es weder im Neuen Testament noch in der Subkultur der verschiedenen geistlichen Erneuerungsbewegungen Europas und Amerikas ein klares Muster, das als Vorbild dienen konnte. Das ließ den Weg offen, die Initiationsriten entweder als religiös („heidnische Sitten“) oder als sozial („Volkssitte“) einzuordnen. Insgesamt tendierte man mehr in die Richtung, die Initiationsriten als

⁵³ Wie dieser Vorgang ablief, zeigt beispielhaft William E. Dawson, *History of the Scandinavian Alliance Mission work in Africa 1892-1920*, o.J. [1933] (unveröffentlicht), 47.

⁵⁴ Ein Beispiel hierfür ist die sehr stark von der Heiligungsbewegung geprägte frühe amerikanische Mahon Mission (William Burton, *When God Makes a Missionary. The Life Story of Edgar Mahon* [Überarbeitet von Alfred J. und Margaret Mahon], Zion ²1961[1936], 69).

⁵⁵ Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur* 44f, 107f.

„heidnische Sitten“ abzulehnen, aber es gab auch schon frühe Ausnahmen.⁵⁶

Der drastischste Fall in der Auseinandersetzung mit den Initiationsriten war der Streit um die Mädchenbeschneidung in Kenya,⁵⁷ in dem die AIM nach der Church of Scotland Mission die führende Rolle spielte. Der Streit ist oft genug dargestellt worden,⁵⁸ so dass in dieser Arbeit nur noch einiges aus der Sicht der AIM zu ergänzen⁵⁹ und die Bedeutung dieses Streites für das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen herauszuarbeiten ist. Die Kontroverse ging von der Church of Scotland Mission unter der Leitung von Dr. Arthur auf der Station Kikuyu aus, doch die beiden Glaubensmissionen, die unter den Kikuyu arbeiteten, die Africa Inland Mission und die Gospel Missionary Society (GMS), beteiligten sich sehr engagiert daran. In der Kontroverse treffen vier Faktoren zusammen: (1) Unter einer gebildeten progressiven Minderheit der christlichen Kikuyu entstand eine Bewegung von Bekehrten der ersten Generation gegen die „unsinnige“ Beschneidung, besonders der Mädchen.⁶⁰ (2) Mit zunehmender Etablierung der Missionen und dem

⁵⁶ In der World Gospel Mission gab es für Jungen sogar christliche Initiationslager (Int. Loren Clark, Kericho, 17.12.1986).

⁵⁷ Die beste Quelle für die traditionelle Sitte ist: Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London 1968(1938). Seine Beschreibung bezieht sich auf das Gebiet der Africa Inland Mission.

⁵⁸ Zur Kontroverse: David Peter Sandgren, *The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission*, PhD University of Wisconsin-Madison 1976 (UMI); Robert W. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa. Anglicans and Africans in Colonial Kenya 1875-1935*, Nairobi uam. 1986 (Kapitel VIII, geschrieben in Verbindung mit Jocelyn Murray); Jocelyn Murray, *The Kikuyu Female Circumcision Controversy, with special reference to the Church Missionary Society's sphere of influence*, PhD, UCLA 1974. Wichtige Informationen liefert auch: John A. Graton, *The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971*, PhD New York University 1973 (UMI).

⁵⁹ Die kurze Darstellung der Kontroverse in der Standardgeschichte der AIM (Richardson, *Garden of Miracles* 77-78) ist unhistorisch: "Slowly the church recovered from its setback. Members who had fallen away because of the high standards adopted, gradually found their way back, and numbers built up again. But the standards were never relaxed and those who returned had to accept them" (78).

⁶⁰ A.J. Temu, *British Protestant Missions*, London 1972, 157 verneint das: "There is little doubt, now, that reports of the missions stating that the African church leaders agreed that laws should be passed against female circumcision, is not correct." Ohne Primärquellen zu benutzen geht Temu davon aus, dass diese Beschlüsse nur auf Zwang der Missionare

daraus resultierenden Kontaktverlust zur Bevölkerung⁶¹ sahen viele Missionare die Notwendigkeit und die Möglichkeit, gegen die als medizinisch gefährlich und unsinnig verstandene Klitoridektomie anzu-gehen.⁶² (3) Die große Mehrheit auch der christlichen Kikuyu sah die Beschneidung als einen zentralen Teil ihrer Kultur an. (4) Der Kampf der Missionen gegen die Mädchenbeschneidung wurde von der nationalistischen Bewegung der Kikuyu als ein weiterer Versuch der Unterdrückung gewertet.⁶³

Mit der ursprünglichen Haltung der AIM konnten die Kikuyu leben: Die Mission lehnte die Beschneidung als heidnischen Ritus ab, versuchte aber nicht, die Einhaltung dieser Vorschrift durchzusetzen.⁶⁴ Die Kikuyu Christen konnten sie befolgen oder als unverbindliche Meinungsäußerung der Missionare ansehen.⁶⁵ Wenn jemand die Beschneidung wünschte, aber „alles Heidnische“ meiden wollte, dann bot die AIM die Möglichkeit einer Beschneidung in Kijabe, selbst für Mädchen.⁶⁶ Damit wurde die Beschneidung zwar ihres sozialen Charakters beraubt, die Betroffenen aber doch als erwachsene Glieder der Gesellschaft akzeptiert.⁶⁷

beruhen (1550. Im Bereich der Missionsstation Githumu war aber schon 1920 auf afrikanische Initiative hin die Mädchenbeschneidung verboten worden (Gration, AIM and its National Church 139).

⁶¹ Sandgren, *The Kikuyu* 198-200.

⁶² Ein "Committee of qualified medical men" war überzeugt, "... that the native custom of the circumcision of girls practiced among certain tribes in the Protectorate is, in all instances, purposeless and useless, while in some districts it is highly barbarous and dangerous; and that the custom ought to be abolished" (Report of the United Conference of Missionary Societies in British East Africa, Resolution 16, 21 in: Gration, AIM and its National Church 136). In der Argumentation der Missionare spielte die Frage nach den Folgen der Klitoridektomie für das Lustempfinden der Frauen keine Rolle, ebensowenig wie die Frage nach der Funktion der Klitoridektomie in der Zementierung männlicher Dominanz.

⁶³ Vgl. Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London 2¹⁹⁶⁸(1938), 135.

⁶⁴ Sandgren, *The Kikuyu* 216.

⁶⁵ Ebenda 207.

⁶⁶ Ebenda 2Q6 (aufgrund von Int. Johanna Nyerjeri 25.10.1970 NCKK Limuru Archives).

⁶⁷ Ähnliches wird von den Tiriki in Kenya berichtet (Walter Sangree, *Age, Prayer and Politics in Tiriki, Kenya*, London 1966). Insgesamt zeigen die Initiationsriten in Ostafrika die Tendenz,

Gestützt auf die Meinung ihres ärztlichen Personals begann die AIM ab 1926 ernsthaft gegen die Beschneidung vorzugehen.⁶⁸ 1929 kam es in Kambui zu einer Zwangsbeschneidung, die von Missionaren der GMS vor Gericht gebracht wurde.⁶⁹ Die Beschneiderinnen erhielten aber nur belanglose Strafen.⁷⁰ Daraufhin verstärkten die Missionen ihren Druck. Nach dem Vorbild der CSM verlangte auch die AIM, zuerst nur von den im Dienst der Mission Stehenden, dann aber von allen Christen und Schülern und deren Eltern, eine klare Absage an die Mädchenbeschneidung.⁷¹ Diese wurde allgemein als Eid verstanden.⁷² Etwa 90% aller Christen und Anhänger der AIM verweigerten die Unterschrift,⁷³ und die wenigen „Loyalisten“ waren schwerem sozialem Druck ausgesetzt. Der dramatische Höhepunkt der Krise war der Mord an Hilda Stumpf am 3.1.1930.⁷⁴ Sie war am letzten Sonntag des Jahres 1929 noch ihrer

immer mehr von Gemeinschaftsritualen zu Familienritualen oder gar individuellen Ritualen zu werden. Parallel dazu hat, auch da, wo kein Missionseinfluss herrscht, eine drastische Verkürzung der Initiationsdauer stattgefunden (Marja-Liisa Swantz, *Ritual and symbol in transitional Zaramo society with special reference to women*, Glerup 1970, bes. 151-162).

⁶⁸ Sandgren, *The Kikuyu* 208. Auch in der UMCA, wo Bischof Lucas die christlichen Beschneidungsriten einführte, war das medizinische Personal Gegner der christianisierten Beschneidung (Leader Stirling, *Ritual Circumcision in Southern Tanganyika in: East African Medical Journal* Juni 1941, 350).

⁶⁹ Church of Scotland, Confidential Memorandum Prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision, Kikuyu 1.12.1931 [National Archives of Scotland ACC 7548 D64], 35-39. Dieses Memorandum (104 Seiten) war von der AIM mit vorbereitet worden und wurde von ihr voll bejaht.

⁷⁰ Das Urteil erging nur, weil die beiden Frauen eine über die "kleine" Klitoridektomie (Definition in Memorandum 10 hinausgehende Operation vollzogen hatten. Das Local Native Council Kiambu hatte nur die "große" Operation verboten (Memorandum 370).

⁷¹ Gratton, *Africa Inland Mission* 139.

⁷² Dieser "Eid" erfolgte durch Unterschreiben eines entsprechenden Dokuments, ggf. durch Fingerabdruck, deswegen hießen die, die den Eid leisteten, Kirore (Fingerabdruck). Stauffacher - Campbell 17.9.1930 benutzt den Ausdruck "vow", der im selben Brief auch in der Verbindung "baptismal vow" vorkommt.

⁷³ Lee Downing (Feldleiter) in *Inland Africa* XV, 3 (1931). Sandgren, *The Kikuyu* 252 schätzt 95%.

⁷⁴ Heutige mündliche Überlieferung beinhaltet zum Teil, dass sie zwangsweise beschnitten worden wäre. Die Korrespondenz der AIM gibt dafür keine Anhaltspunkte, unterstützt allerdings die Auffassung, dass der Mord etwas mit der Beschneidungskontroverse zu tun gehabt hat (Vgl. auch *New York Times* 6.1.1930). Der Chief Justice teilte die Ansicht der

Pflicht als Sekretärin der Mission nachgekommen, in der Kirche von Kijabe die (kurze) Liste derer zusammenzustellen, die den Eid ablegten.⁷⁵ Unter dem Druck der Ereignisse und der Kolonialverwaltung gab die AIM 1932 nach und beschränkte die Eidespflicht auf die Amtsträger der Mission. Schulkinder konnten die Schulen besuchen, ohne dass die Eltern den Eid unterschrieben. Selbst „gewöhnliches Kirchenmitglied“ konnte man ohne Unterschrift sein.⁷⁶

Die Beschneidungskontroverse ist oft als ein Kampf zwischen „den Missionaren“ und „den Kikuyu“ verstanden worden. Dabei setzte man voraus, dass alle Missionare einer Meinung waren⁷⁷ und Afrikaner, welche die gleiche Meinung vertraten wie die Missionare, dies nur auf deren Druck hin taten.⁷⁸ Zur Interpretation der Vorgänge ist es hilfreich, die Beschneidungskontroverse in der lutherischen Kirche am Kilimanjaro hinzuzuziehen, die 1923-1926 unter den Chagga auf gleichem kulturellen Hintergrund stattfand, jedoch, was die Haltung der Mission anging, unter umgekehrten Vorzeichen.

In der Leipziger Mission war es auch von ärztlicher Seite zu Kritik an der Mädchenbeschneidung gekommen. Weil die Mission in der Tradition Karl Grauls stand, hatte sie aber nur sehr zurückhaltende Schritte gegen diese Sitte unternommen. Als 1920 aufgrund des Versailler Vertrags alle

Anklage, dass der Mord nichts mit der Kontroverse zu tun habe (East African Standard im November 1930). Der Hauptverdächtige ist vom Gericht freigesprochen worden. Wenn auch nicht sicher ist, dass der Mord durch den Beschneidungsstreit veranlasst worden ist, so ist zumindest sicher, dass er weitgehend mit ihm in Verbindung gebracht wurde. Siehe auch: Downing - Grimwood 31.1.1930; Grimwood - Downing 3.3.1930. Vgl. auch: Gration, Africa Inland Mission 145-148.

⁷⁵ Virginia Blakeslee, *Beyond the Kikuyu Curtain*, Chicago 1956, 191.

⁷⁶ Sandgren, *The Kikuyu* 253 basierend auf District Commissioner, Kiambu - Provincial Commissioner, Nyeri, 27.1.1932 [Kenya National Archives PC/CP 8/1/21. Kenyatta beschreibt dieses Einlenken als "gentlemen's agreement" (Facing Mount Kenya 131).

⁷⁷ Zumindest in CSM, AIM und GMS. Die Anglikaner waren geteilter Meinung, Methodisten und Katholiken machten nicht mit.

⁷⁸ So sieht es, ohne Begründung aus den Quellen anzugeben: Temu, *British Protestant Missions* 157.

Leipziger Missionare das Gebiet der Chagga verlassen mussten,⁷⁹ ging die Führung der Kirche an die Konferenz der Lehrer und Ältesten über. Diese diskutierte 1922 die Frage der Beschneidung (für Mädchen und Jungen) und beschloss im Januar 1923 ihr Verbot, weil sie der Bibel widerspreche.⁸⁰ Dieser Beschluss wurde von der Missionarskonferenz, die sich fast ausschließlich aus noch nicht lange eingetroffenen und völlig unerfahrenen Augustana-Missionaren zusammensetzte, mit der Begründung ratifiziert, dass die einheimische Gemeinde das Recht habe, zu den „adiaphora“ selbständig Entscheidungen zu treffen.⁸¹ Danach begannen die „Lehrer“⁸² das neue Gesetz durchzusetzen, indem Hefte verteilt wurden, in denen jeder unterschreiben musste, dass er mit der Beschneidung nichts zu tun haben wollte. Wer sich beschneiden ließ oder auch nur einer Beschneidung zustimmte, wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Die Lehrer- und Ältestenkonferenz bestätigte explizit die Kirchenzuchtmaßnahmen. Beendet wurde die Kontroverse 1926 durch Bruno Gutmann, der in klassisch paternalistischer Tradition für sich in Anspruch nahm, die Chagga besser zu kennen als deren demokratisch gewählte Führer. Mit Hilfe einiger weiterer Leipziger Missionare erzwang er eine Aufhebung des Beschneidungsverbots.⁸³ Der Widerstand der Lehrer war groß, aber gegen die zurückgekehrten Leipziger

⁷⁹ Nur der Baltendeutsche Eisenschmidt, der als Russe galt, durfte bleiben. Er spielte aber in der Kontroverse keine Rolle.

⁸⁰ Prot. Missionarskonferenz 6.-13.9.1927; Evangelisches Missionsblatt 1926,29. Worin der Widerspruch zur Bibel bestehen sollte, ist in den Leipziger Quellen nicht berichtet, wird auch in der mündlichen Überlieferung in der Gemeinde Old Moshi nicht erwähnt.

⁸¹ Prot. Missionarskonferenz 6.-13.9.1927.

⁸² Viele der Teilnehmer waren zwar ausgebildete Lehrer, standen aber im Gemeindedienst und nahmen die Funktion von Pastoren wahr. Ordinierte Pastoren gab es in der Chagga Kirche erst ab 1934.

⁸³ Dies geschah gegen den heftigen Widerstand der Lehrer und Ältesten über zwei Tage hin, endete aber mit deren vollständiger Niederlage: "Es wird schließlich ein vollkommenes Einvernehmen zwischen den Missionaren und den Christen erzielt, und die Eingeborenen danken den Missionaren, besonders auch B. Gutmann." Der Beschluss lautete: "Den Dschaggagemeinden soll die Beschneidung nicht verboten werden, sie wird aber auch nicht als von Gemeinde wegen als erlaubt gelten. Will ein Christ sich beschneiden lassen, so soll er darauf hingewiesen werden, dass er einen Brauch vollzieht, dessen Beseitigung die Gemeinde anstrebt. Er handelt vollständig auf eigene Verantwortung" (Prot. Missionarskonferenz 3.-7.9. 1925).

Missionare hatten sie auf die Dauer keine Chance, ihre Überzeugung durchzusetzen.⁸⁴

Wenn diese Kontroverse auch die Gemeinden ungeheuer bewegte, so fand sie doch, was die Welt der Missionen anging, fast unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Es gibt keinerlei Hinweise, dass die englischsprachigen Missionare Kenyas diese Vorgänge kannten, die sie hätten warnen können. Bekannt waren ihnen allerdings die Bemühungen von Bischof Vincent Lucas von Masasi, die Riten der Yao und Makua zu christianisieren.⁸⁵ Zur Interpretation und zum besseren Verständnis der Vorgänge bei den Kikuyu vermag der Streit bei den Chagga beizutragen: Hier wurde die Beschneidungskontroverse nicht als Kulturkonflikt zweier Rassen gesehen, sondern als ein Konflikt in Fragen der christlichen Ethik, bei denen die Meinungen, auch unter den Angehörigen derselben Rasse, auseinandergingen. Die Kikuyu, die die Mädchenbeschneidung ablehnten, waren keine Loyalisten, sondern wie manche Lehrer bei den Chagga eine progressive Minderheit, die nur nicht begriff, dass sie zwar ihre Mitchristen in vielen Bereichen führen konnte, in anderen dagegen für sie nicht repräsentativ war.

Auffällig ist der Corpsgeist der Lehrer bei den Chagga. Filipo Njau, ihr Führer, der sich bis 1922 nicht im Geringsten um die Abschaffung der Beschneidung bemüht hatte, verschwieg seiner Gemeinde Kidia am Ende sogar die Aufhebung des Verbots und stellte dem nachfragenden Missionar die Sache so dar, dass die Gemeinde die Aufhebung abgelehnt habe. In Wirklichkeit hatte sie gar keine Kenntnis davon

⁸⁴ Vgl. Klaus Fiedler, Bishop Lucas' Christianization of Traditional Rites, the Kikuyu Female Circumcision Controversy and the "Cultural Approach" of Conservative German Missionaries in Tanzania in: Noel Q. King; Klaus Fiedler (Hg.), Robin Lamburn - From a Missionary's Notebook: The Yao of Tunduru and other Essays, Saarbrücken/Ft. Lauderdale 1991, 207-217.

⁸⁵ Sandgren, The Kikuyu 255. Seinen Ansatz beschreibt Vincent Lucas in: The Educational Value of Initiatory Rites in: *IRM* 1927,192-198; The Christian Approach to Non-Christian Customs in: E.R. Morgan, *Essays Catholic and Missionary*, London 1928 (114-151), auch in: *Christianity and Native Rites*, London 1950. Interessante Details bietet: Robin Lamburn, The Yao of Tunduru 28-68 in: King/Fiedler, Robin Lamburn. Die Analyse eines Historikers ist: Terence O. Ranger, *Missionary Adaptation of African Religious Institutions: The Masasi Case* in: T.O. Ranger, I.N. Kimambo, *The Historical Study of African Religion*, London/Ibadan/Nairobi 1972, 221251.

erhalten.⁸⁶ Dieselbe Verhaltensweise zeigt sich unter den Missionaren der AIM. Hilda Stumpf hatte zumindest über die Art des Kampfes gegen die Mädchenbeschneidung ihre Zweifel.⁸⁷ Als der Boykott der Missionsschulen auch nach Monaten nicht aufhörte, regten sich bei anderen Missionaren die Bedenken, die sie vorher schon gehabt hatten. Nur aus Corpsgeist, aber widerwillig, fügte sich John Stauffacher, der einzige AIM Missionar unter den Masai, den Beschlüssen, woraufhin von seiner gesamten Gemeinde nur drei Jungen übrigblieben, die nicht ausgeschlossen werden mussten.⁸⁸ Sowohl bei den Chagga Kirchenführern als auch bei den AIM Missionaren hatte sich eine verhältnismäßig kleine, aber sehr artikulationsfähige Gruppe durchgesetzt. Ihr wurde von den anderen Gruppen nicht widersprochen, weil sie deren Argumenten nicht gewachsen und sich ihrer eigenen Gedanken und Empfindungen nicht genügend gewiss waren. Der Unterschied zwischen beiden Kontroversen besteht darin, dass es bei den Chagga keinen Unterschied zwischen Mädchen- und Jungenbeschneidung gab. Das galt auch für die Kikuyu. Die AIM Missionare wollten anfangs diesen Unterschied auch nicht machen, mussten sich aber von den Kikuyu-Christen nachweisen lassen, dass die Jungenbeschneidung schließlich im Neuen Testament erlaubt war. Daraufhin gestattete die Mission die Jungenbeschneidung „ohne heidnische Riten.“⁸⁹ Für die Ablehnung der Mädchenbeschneidung verblieben damit nur noch medizinische Argumente.⁹⁰

Obwohl viele AIM-Missionare über den Verlust von 90% ihrer Gemeindemitglieder entsetzt waren,⁹¹ werteten andere die Auseinander-

⁸⁶ Prot. Ältestenrat der Gemeinde Kidia 19.5.1926.

⁸⁷ Gration, *The Africa Inland Mission* 147f.

⁸⁸ Stauffacher - Campbell 17.9.1930.

⁸⁹ Sandgren, *The Kikuyu* 203.

⁹⁰ Dass dieses Argument theologisch wenig tragfähig war, müssen manche Missionare begriffen haben, denn einige vertraten die Meinung, dass das "berechtigte Verbot" der Mädchenbeschneidung auch auf die Jungenbeschneidung ausgedehnt werden müsse (Stauffacher - Campbell 17.10.1930. Stauffacher macht über die Stärke dieser Gruppe keine Angaben).

⁹¹ Schon Mitte 1930 wurde der Eid von einigen nicht mehr verlangt (Stauffacher - Campbell 17.9.1930). Vgl. Sandgren, *The Kikuyu* 252.

setzung als einen zwar schmerzlichen, aber doch notwendigen Läuterungsprozess, der für einen „hohen Standard“ unter den Christen sorgte.⁹² Damit hatte sich die Mission, zumindest für eine gewisse Zeit, für eine „Heiligkeitskirche der kleinen Zahl“ und gegen den Grundansatz der Glaubensmissionen entschieden, alle Menschen mit dem Evangelium zu erreichen. Sowohl Stauffacher als auch die Christen seiner Gemeinde in Narok erkannten diese Problematik. In einer Predigt über Offb 21,27 betonte er, nicht die Ablegung des Eides bewirke, dass der Name ins Buch des Lebens eingetragen würde, sondern allein der Glaube an das Blut Jesu Christi. Daraufhin fragten seine Hörer, warum die Mädchenbeschneidung dann eine so schreckliche Sünde sei, und sie diese, trotz ihres Glaubens an Jesus, aus der Kirche ausschließe.⁹³ Trotz der Kompromisse seitens der AIM gab es keine Rückkehrbewegung, sondern eine Bewegung hin zu Unabhängigen Afrikanischen Kirchen,⁹⁴ die den von der AIM zugunsten der Heiligkeitskirche aufgegebenen Grundsatz, alle Menschen zu erreichen, somit fortführten.

Die Beschneidungskontroverse weist in besonderer Schärfe auf die Frage hin, vor der alle Glaubensmissionen stehen: Wie kann die Kirche zugleich der Heiligkeit und der Katholizität gerecht werden? Aufgrund des für die Missionare gewohnten ethischen Rigorismus bestand die Gefahr, den von allen ausnahmslos vertretenen Grundsatz zu verlassen, dass nur der Glaube an Jesus Christus selig macht. Wer in Amerika ihren Rigorismus nicht teilte, konnte einer der großen Kirchen angehören und in ihnen seinen Glauben mit einer weniger rigorosen Ethik praktizieren. In Afrika dagegen waren die Glaubensmissionen in einer Gegend oft die einzige Kirche, die zudem noch durch comity-agreements gegen

⁹² Richardson, Garden of Miracles 78.

⁹³ "They wanted to know why female circumcision was such a deadly sin that it had to be seperated from all the other sins enumerated in the Baptismal vow, and that this should have a special vow. Many of them do not raise the question at all as to whether circumcision is right or wrong, but they object to the vow as being unfair, and in their own minds I am certain its confusing and endangering the Solid Rock of Salvation by Faith" (Stauffacher - Campbell 17.11.1930).

⁹⁴ Sandgren, The Kikuyu 257. Die aus dieser Bewegung (aber nicht ausschließlich aus AIM/GMS Quellen gespeist) entstandenen Kirchen sind die African Independent Pentecostal Church of Africa und die African Orthodox Church (Sandgren, The Kikuyu 267-312. Vgl. Barrett, Kenya Churches Handbook 2310.

Konkurrenz geschützt war. Wenn es dann, wie in Kenya, zur Gründung unabhängiger Kirchen kam, deren Glaube nicht weniger rechtgläubig war als der der Missionskirchen, entstand die vielen Missionaren der Glaubensmissionen von der Heimat her bekannte Situation, dass sie nur eine Gruppe neben anderen waren.

In der Ablehnung der Polygamie unterschieden sich die Glaubensmissionen nicht grundlegend von anderen Missionen. Konkret wurde die theologische Bewertung der Polygamie an der Frage, ob in polygamer Ehe lebende Menschen getauft werden dürften oder nicht. Wenn - wie es die einhellige Überzeugung der Glaubensmissionen ist - der persönliche Glaube an Christus die einzige Bedingung für die Mitgliedschaft in der Kirche darstellt, dann hätte die Konsequenz sein müssen, entweder Polygamisten zu taufen oder nachzuweisen, dass Polygamie die Möglichkeit des Glaubens an Christus ausschließt. Letzteres ist nicht versucht worden, aber in der Regel wurden Polygamisten auch nicht getauft, zumindest wenn es sich um Männer handelte. Aufgrund des biblizistischen Schriftverständnisses hätte es die Möglichkeit gegeben, vom AT her die Polygamie als eine zeitweise von Gott geduldete Form der Ehe anzuerkennen. Davon wurde aber fast kein Gebrauch gemacht.

Trotzdem kamen sogar Taufen polygamer Männer vor. Die theologische Grundlage bot der Biblizismus der Glaubensmissionen: Das Neue Testament lehnt offensichtlich die Polygamie ab, aber genauso die Ehescheidung. Da es sich bei polygamen Ehen um rechtmäßige Ehen handelt, dürfen sie nicht geschieden werden. Es sind so zwei Übel gegeneinander abzuwägen: Polygamie und Ehescheidung. Da der Eintritt in die Polygamie ohne das Bewusstsein erfolgte, eine göttliche Ordnung zu übertreten, darf dieser Zustand nicht durch eine erneute, aber diesmal bewusste Übertretung eines anderen göttlichen Gebots behoben werden. Dass für solche Polygamisten, die vor ihrer Bekehrung die polygame Verbindung eingegangen waren, die Mitgliedschaft in der Kirche möglich sein müsse, wurde auch aus der Anweisung des Paulus abgelesen, dass Diakone und Bischöfe nur „Mann einer einzigen Frau“ (1 Tim 3,2.12) sein dürften.⁹⁵

⁹⁵ Zum Beispiel in der SIM: "We believe that the Scriptures teach that any believer who has entered into union with more than one wife while in unbelief must be excluded from all

Aufgrund dieser Gedankenführungen taufte die CIM gelegentlich Polygamisten. Vermutlich nach diesem Vorbild verfahren auch Studd und seine Mitarbeiter in der Anfangszeit in Zaire so,⁹⁶ gaben aber mit der Revision der schnellen Taufpraxis auch die Polygamistentaufe auf.⁹⁷ Ähnlich wurden auch in der frühen Mid Africa Mission polygame Männer getauft.⁹⁸

In Südafrika kam die SAGM auch zu der Erkenntnis, dass es besser mit der biblischen Botschaft zu vereinbaren sei, polygame Männer zu taufen als sie zurückzuweisen.⁹⁹ Auch die Livingstone Inland Mission lehnte die Entlassung von Frauen aus einer polygamen Ehe ab.¹⁰⁰ In der

office and leadership in the Church (Titus 1.6; I Timotheus 3,2.12.) until such time as the union has been dissolved in a manner approved by the Church, and that all received as members shall be expected to give evidence of repentance for the sinful life which has entangled them in unholy unions, and a willingness and desire to separate from these entanglements as speedily as possible and in such manner as shall be honorable alike to the individual, the Church and the State" (Prot. SIM 7.4.1913).

⁹⁶ Ausführlich beschrieben und begründet in: Alfred Buxton, *Nala Missionary Methods*, London 1916, 5-7.

⁹⁷ In der Kirche CECCA16 erscheint rückblickend die frühe Taufpraxis als unverständlich (Int. Pastor Ndugu 9.1.1987).

⁹⁸ Bei der ersten Taufe der Mission in der Zentralafrikanischen Republik waren unter den 150 Täuflingen viele Polygamisten, darunter auch ein Mann mit sechs Frauen (Margaret N. Laird, *They Called Me Mama*, Chicago 1975, 910. Aus der Mid Africa Mission wurde dann die später fundamentalistische Baptist Mid Mission.

⁹⁹ South Africa General Mission, *Memorandum on Polygamy*, oJ. [ca 19057].

¹⁰⁰ "If a man is a polygamist when converted we do not make him put away any of his wives. To do so in Africa would be very wrong" (Henry Richards in Banza Manteka, zitiert in: Fanny E. Guinness, *The New World of Central Africa* 429.). Die auch mit Fanny Guinness eng verbundene Qua Iboe Mission sah die Dinge anders: Als Chief Egbo Egbo, der die treibende Kraft hinter der Abfassung des Briefes an die Presbyterianische Calabar Mission gewesen war, den diese dann an Grattan Guinness weitergab und der so zur Gründung der Qua Iboe Mission führte, Christ werden wollte, war es ihm selbstverständlich (wie für die Calabar Mission auch), dass er elf seiner zwölf Frauen entlassen würde (S.A. Bill, David Ekong. *Called. Chosen. Faithful. The Story of the first convert and pastor of the Qua Iboe Mission* oJ. 14). Zu beachten ist dabei aber, dass die ersten christlichen Prediger am Qua Iboe nicht die Missionare der QIM waren, sondern nigerianische Presbyterianer aus Calabar (11).

frühen Sudan United Mission war in der Verfassung nur festgelegt, dass ein Ältester nicht polygam sein durfte.¹⁰¹

Die Taufe aller in Polygamie Lebenden, die klar ihre Bekehrung bezeugen, hätte dem Grundansatz der Glaubensmissionen entsprochen, dass jeder zum Glauben gerufen ist. Sie wäre auch dem Grundansatz gefolgt, dass nur der persönliche Glaube Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche ist. Sehr schnell aber wurde in fast allen Missionen die Polygamie als absolutes Taufhindernis angesehen.¹⁰² Mit ein bis zwei Generationen Verspätung gingen sie damit denselben Weg wie die klassischen Missionen, die auch in Asien Polygamisten taufte (was, wie bei der CIM, selten vorkam), es aber in Afrika ablehnten.¹⁰³

Wie die klassischen Missionen mussten auch die Glaubensmissionen die Frage lösen, ob das Leben in Polygamie für Frauen wie für Männer ein Taufhinderungsgrund ist oder nur für Männer. Vom biblizistischen Schriftverständnis her hätten sie eigentlich argumentieren müssen: Was für Männer dem göttlichen Gebot widerspricht, trifft auch für Frauen zu. Diese Auffassung wurde unter anderem in der Congo Balolo Mission verwirklicht, die aus einer polygamen Ehe nur die erste Frau taufte. Dies stieß bei den Betroffenen auf Schwierigkeiten, weil die katholische Mission und die benachbarte Disciples of Christ Mission (DCCM) alle polygamen Frauen zur Taufe zuließen.¹⁰⁴

¹⁰¹ Constitution of the Sudan United Mission (revised) 11.9.1912.

¹⁰² Z.B. Constitution and Policy of the Africa Inland Mission, Philadelphia 1912, 20. Diese Einstellung wird von Harry R. Boer, dem Autor von "Pentecost and Missions", der als Missionar des Christian Reformed Church Zweiges der SUM theologisch zum "Rand" der Glaubensmissionen gehört, absolut nicht geteilt: "The biggest single error of all Christian missions in Africa has been to declare monogamy a non-negotiable condition of baptism" (Harry R. Boer, *My Pilgrimage in Mission in: IBMR* 1987, 172-175).

¹⁰³ Vgl. die Diskussion dieser Entwicklung in Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur* 59-65. In der frühen Basler Mission in Kamerun kam es mindestens zu einer Taufe eines polygamen Mannes.

¹⁰⁴ In ihrer Stellungnahme zur geplanten Übergabe der Station Yuli an die DCCM führen die Ältesten von Yuli aus: "We are greatly exercised over the matter of polygamy, but our people are beginning now to understand the mind of God concerning it. If we go over to the DCCM our people will again return to the old practice, and then, when will they learn the truth?" (Accompanying letter, Prot. Field Conference at Ikau 9.-18.10.1930).

Diese strikte Zurückweisung Polygamer wurde in den Glaubensmissionen verhältnismäßig stark praktiziert. Insgesamt neigte man aber doch einer Anpassung an die Praxis der klassischen Missionen zu, polygame Frauen zur Taufe zuzulassen, nicht aber in polygamen Ehen lebende Männer.¹⁰⁵ Begründet wurde diese Entscheidung mit der juris Fiktion, dass in Afrika die Frau nur bedingt rechtsfähig sei und deswegen keine Möglichkeit habe, sich aus einer polygamen Ehe zu lösen.¹⁰⁶ In Wirklichkeit bedeutete diese Entscheidung, dass die Polygamie in der Praxis der Kirche akzeptiert wurde, während man sie in der Theorie gleichzeitig verurteilte.

Von den drei Einstellungen fügt sich die erste am besten in die grundlegende Theologie der Glaubensmissionen und ihren Ansatz ein, dass jeder das Evangelium hören und annehmen muss, um ewiges Leben zu bekommen. Die Lösung, auch polygam lebende Frauen nicht zu taufen, entspricht der Tendenz zur Heiligkeitskirche und kommt dem ethischen Rigorismus der Glaubensmissionen entgegen, der davon ausgeht, dass zur wahren Kirche immer nur eine Minderheit gehören wird. Die dritte Lösung ist ein Kompromiss mit der Kultur der Gesellschaft und ihrer Moral. Dem entspricht die Tatsache, dass die Kirchen der Glaubensmissionen in vielen Gebieten die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen.

Die Kirchengzucht als Kennzeichen der wahren Kirche

Wenn man bedenkt, wie stark die Heiligungsbewegung mit ihrer Lehre von der Heiligung als einem zum Dienst befähigenden Geschenk der göttlichen Gnade die Glaubensmissionen beeinflusste, dann ist es er-

¹⁰⁵ Polygame Männer konnten getauft werden, wenn sie ihre überzähligen Frauen entließen. Die Problematik dieser Lösung zeigt ein Beispiel aus Äquatorial Guinea (WEC): Anlässlich der monatlichen Gerichtssitzung in Akurenan besuchte der Häuptling Pedro auch den Missionar Alec Thorne (Kiwi). Er sagte im Verlauf längerer Gespräche, dass Gott sich in der Sache seiner drei Frauen mit ihm beschäftigt habe. Er würde die zwei älteren wegschicken und die jüngste behalten. Kiwi nahm das nicht als Gottes Willen an und sagte ihm, er müsse die erste Frau behalten, die zudem auch die Mutter seiner beiden Töchter sei (Prayer letter Alec Thorne Nr 36, Juni 1940).

¹⁰⁶ Die Rechtsstellung der Frau ist je nach Gesellschaftsordnung unterschiedlich stark, doch in sehr vielen afrikanischen Rechtssystemen hat die Frau Möglichkeiten der Scheidung.

staunlich, wie wenig von diesem Verständnis in der Arbeit der Glaubensmissionen in Afrika wirksam wurde. Offensichtlich ist es ihnen nicht gelungen, diese Heiligungslehre, die ja für viele von ihnen erlebte Wirklichkeit war, aus ihrem kulturellen und kirchengeschichtlichen Zusammenhang zu lösen und nach Afrika zu übertragen. Stattdessen wurde eine eher calvinistische Heiligungslehre verwirklicht mit der Tendenz zu einer Heiligkeitskirche mit gesetzlicher Moral.

In den Kirchen, in denen nur Gläubige als wirkliche Kirchenmitglieder angesehen werden, hat die Kirchenzucht ihren notwendigen Platz. Wer nicht mehr glaubt, hat sich selber von der Kirche entfernt, und wer so lebt, dass es seinem von ihm bekannten Glauben eklatant widerspricht, muss unter die Zensur der Gemeinde gestellt werden. Die stärkste Bedeutung hat die Kirchenzucht in der reformiert/presbyterianischen Theologie. In ihr wird sie mehrheitlich als Kennzeichen der Kirche angesehen.¹⁰⁷ Da die Mehrzahl der Missionare der Glaubensmissionen eher der presbyterianischen als der lutherischen oder anglikanischen Tradition zuzuordnen ist, legt es sich nahe, nach der Entwicklung des Gedankens und der Praxis der Kirchenzucht in der Arbeit der Glaubensmissionen und in den aus ihnen hervorgegangenen Kirchen zu fragen.

Wie alle kirchenrechtlichen Fragen war auch die Frage der Kirchenzucht den jeweiligen Denominationen überlassen, denen die Missionare angehörten. Damit waren die Glaubensmissionen im Prinzip bereit, sowohl die so gut wie nicht vorhandene Kirchenzucht der deutschen lutherischen Kirchen als auch die äußerst strenge Kirchenzucht der englischen Brüder zu akzeptieren. Trotzdem zeigt sich, dass viele der frühen Missionare aus Kirchen kamen, in denen Kirchenzucht durchaus geübte Praxis war (Baptisten, Brüder, Mennoniten, z.T. Presbyterianer uam.). Ein Grund zum Ausschluss aus der Gemeinde war die Nicht-Teilnahme

¹⁰⁷ So z.B. in der *Confessio Helvetica prior*, in der *Confessio Belgica*, der *Confessio Hungarica* und der für die angelsächsische Welt und damit für die interdenominationellen Missionen so wichtigen *Confessio Scotica*. Der in amerikanischen Bibelschulen viel gelesene Louis Berkhof (*Systematic Theology*, Grand Rapids 1986[1938]) vertritt dieselbe Position [578]. Auch für Calvin war die Kirchenzucht außerordentlich wichtig, obgleich er sie nicht als *nota ecclesiae* einstufte. Vgl. dazu Johannes Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den "notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart*, Göttingen 1980, 53.

an ihren Gottesdiensten. Auch wurden viele Verstöße gegen den ethischen Rigorismus mit dem (zumindest vorübergehenden) Ausschluss aus der Gemeinde geahndet.

Für die Mitglieder der Gemeinschaftsbewegungen war die Situation gespalten. Da die Gemeinschaften keine Kirchen waren, konnten sie auch keine Kirchenzucht ausüben. Trotzdem konnte es zu einem Ausschluss aus der Gemeinschaft kommen. Klarer war die Situation in solchen Gemeinschaften, die, wie in Schweden häufig, zugleich auch Abendmahlvereinigungen darstellten.¹⁰⁸ In diesen Gemeinschaften, in denen sich ausschließlich Gläubige zum Empfang des Abendmahls aus den Händen „gläubiger“ Pfarrer (aus der Kirche) oder Prediger (aus den Gemeinschaften) zusammenfanden, konnte niemand vom Abendmahls-empfang generell ausgeschlossen werden, wohl aber vom gemeinsamen Abendmahlsempfang in eben dieser Abendmahlsgemeinschaft. Da diese Abendmahlsgemeinschaften im Besonderen und die Gemeinschaften im Allgemeinen schon vor der Jahrhundertwende funktional freikirchlichen Gemeinden immer ähnlicher wurden, kann man auch in der Gemeinschaftsbewegung, aus der viele Missionare kamen, durchaus von einer Art Kirchenzucht, wenn auch nicht im streng kirchenrechtlichen Sinn, sprechen. Ein zusätzliches Element - zwar keine Kirchenzucht im direkten Sinne, aber doch ihr ähnlich - war die Disziplin der Mission. Missionare mussten die in den „Principles and Practice“ festgelegten Regelungen, angefangen von der Glaubensgrundlage bis hin zu den Regelungen der Heiratstermine,¹⁰⁹ beachten, wenn sie Mitglieder ihrer jeweiligen Mission bleiben wollten.

Für die entstehenden Gemeinden wählten die Glaubensmissionen einhellig das zur Glaubensstufe passende Kirchenzichtsverständnis: Das Bekenntnis des Glaubens muss im Lebenswandel sichtbar werden. Wenn das nicht mehr geschieht, muss die Mitgliedschaft in der Ge-

¹⁰⁸ Z.B. der Svenska Missionsförbundet. Dazu siehe: Bror Walan, Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890, Stockholm 1964, 547.

¹⁰⁹ In den Glaubensmissionen herrschte noch bis weit in unser Jahrhundert hinein die sogenannte "marriage rule", nach der verlobte Missionskandidaten nicht heiraten dürfen, bevor nicht beide Verlobte wenigstens zwei Jahre in der Missionsarbeit gestanden haben. Zur Interpretation dieser Regel siehe S. 414 zum Thema "Orden."

meinde beendet werden. Das gleiche gilt, wenn ethisches Verhalten den Maßstäben der Gemeinde diametral widerspricht und Verkündigung, Seelsorge und die Möglichkeit der Beichte keine Veränderung bewirkt haben. Wie bei Taufe und Abendmahl folgten auch hier die Missionen mehr dem freikirchlichen Gemeindeverständnis.

Hier liegt zugleich eine Parallele und ein Unterschied zu den klassischen Missionen vor. Eine Parallele ist darin zu sehen, dass die Glaubensmissionen, genauso wie die klassischen Missionen, die Kirchengzucht einführten. In diesem Punkt waren auch die klassischen Missionen kirchliche und kulturelle Reformbewegungen.¹¹⁰ Ein Unterschied zeigt sich darin, dass die Missionare der Glaubensmissionen oft aus Kirchen kamen, in denen Kirchengzucht geübt wurde, während die Missionare der klassischen Missionen sehr oft aus Kirchen stammten, die keine Kirchengzucht kannten. Wenn auch die klassischen Missionen wie die Glaubensmissionen die Kirchengzucht übten, so gab es doch, was die Strenge betrifft, Differenzierungen, die sich aber nicht nach dem einfachen Schema Glaubensmissionen - klassische Missionen sortieren lassen. Am strengsten war die Kirchengzucht in der Regel da, wo die stärksten presbyterianischen Einflüsse vorlagen. Typisch für presbyterianische Missionen und für viele Glaubensmissionen ist das Verbot des Biertrinkens, das von Lutheranern und Anglikanern nicht so ohne weiteres geteilt wurde. Auch im Kampf gegen gewisse afrikanische Sitten gingen die Presbyterianer den Glaubensmissionen voran.¹¹¹ Die (in ihren ersten fünf Jahren noch zur SUM gehörende) Mission der südafrikanischen Dutch Reformed Church unter den Tiv in Nigeria¹¹² ist für ihre strenge Kirchengzucht und für die extreme Schwierigkeit, vom

¹¹⁰ Vgl. Ernst Johanssen, Führung und Erfahrung in 40jährigem Missionsdienst, Bethel o.J., Band I, 146f. Formal anerkannt wird die unterschiedliche Kirchengzuchtpraxis zwischen England und verschiedenen Missionsfeldern auch in: Doctrine in the Church of England. The report of the commission on Christian doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922, London/New York 1938 ²1950, 190f.

¹¹¹ Ein Beispiel hierfür ist die beschriebene Kontroverse um die Mädchenbeschneidung in Kenya.

¹¹² Eine ausführliche Untersuchung der Geschichte dieser Kirche ist: Eugene Rubingh, Sons of Tiv. A Study of the Rise of the Church Among the Tiv of Central Nigeria, Grand Rapids 1969. Vgl. auch E.T.P. Crampton in: Ogbu Kalu, Christianity in West Africa 168-173.

regelmäßigen Gottesdienstbesucher zum Gemeindemitglied aufzusteigen, bekannt.¹¹³

Von bestimmten presbyterianischen Missionen abgesehen, zeichnen sich die Glaubensmissionen insgesamt durch strengere Kirchenzucht aus als die klassischen Missionen, wobei hier auch der Zeitfaktor berücksichtigt werden muss. Die Glaubensmissionen begannen ihre Arbeit z.T. ein bis drei Generationen später als die klassischen Missionen. Ihre Gemeinden waren deswegen über mehrere Jahrzehnte hinweg relativ klein, bedingt auch dadurch, dass keine Kinder getauft wurden. Auch wird in der Regel die Kirchenzucht in kleineren Gemeinden strenger ausgeübt.

Mit dem Wachstum der Kirchen und der dadurch bedingten Tendenz zur Volkskirchlichkeit kommt es in den Glaubensmissionen zu einer erkennbaren Minderung der Kirchenzucht. Sie beschränkt sich immer mehr auf Routinefälle mit Routinestrafen. Da in Afrika das erste Gebot der Kirche lautet: „Du sollst nur eine Frau haben“, greift die Kirchenzucht bei Polygamie am strengsten ein. Nach der Taufe eine zweite Frau zu heiraten, schließt für dauernd aus der Gemeinschaft der Kirche aus. Nur durch die Entlassung der zweiten Frau oder durch den Tod der ersten ist eine Wiederaufnahme möglich. Polygame Ehen vor der Bekehrung schließen zwar nicht überall, aber doch in der Mehrzahl der Kirchen, von der Möglichkeit, Christ zu werden, aus. Automatische Kirchenzucht wird bei vorehelicher Schwangerschaft geübt, meist auch bei der „Heirat durch Weglaufen.“¹¹⁴ Insgesamt werden sexuelle Sünden streng geahndet, andere dagegen weniger streng, wie z.B. die Veruntreuung kirchlicher Gelder oder der Vorwurf, dass jemand eine Hexe sei.¹¹⁵ Die standardisierte legalistische Kirchenzuchtspraxis der aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen afrikanischen Kirchen zeigt, dass sie mit dem zahlenmäßigen Wachstum im Allgemeinen und mit dem Heranwachsen der dritten und vierten Generation von Christen im

¹¹³ Vgl. E.T.P. Crampton in: Ogbu Kalu, *Christianity in West Africa* 169;198-200. Das Verhältnis von Gottesdienstbesuchern zu Mitgliedern ist inzwischen auf 17:1. gestiegen.

¹¹⁴ Siehe dazu S. 495ff.

¹¹⁵ Z.B. Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

Besonderen nicht fertig geworden sind.¹¹⁶ Weitgehend ist die Kirchenzucht nicht mehr eine Form der Seelsorge, sondern Mittel der Sanktionierung bürgerlicher Moral, dazu z.T. noch einer im Schwinden begriffenen bürgerlichen Moral.¹¹⁷

Bekehrungskirche, Heiligkeitskirche, Lernkirche

Für die Glaubensmissionen stand fest, dass die Bekehrung die entscheidende Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der Kirche ist. An dieser Auffassung haben auch die von den Glaubensmissionen gegründeten Kirchen festgehalten, genauso wie an der Überzeugung, dass die Verkündigung der Botschaft von der Erlösung grundsätzlich an alle Menschen gerichtet ist. Diese Bekehrungspredigt fand unter sehr unterschiedlichen religiösen und kulturellen Bedingungen statt: In Europa und Amerika wandte sie sich fast ausschließlich an Menschen, die, zumindest nominell, Christen und vorher über die Grundlagen des christlichen Glaubens meist unterrichtet waren und die Kategorien der Bekehrungspredigt wie Sünde/Gnade oder Gerechtigkeit/Liebe kannten. Kirchlich bedeutete eine Bekehrung in sehr vielen Fällen die Identifikation mit einer Erneuerungsbewegung oder den Wechsel der Denomination. In beiden Fällen hatte das oft einen Verlust sozialen Ansehens zur Folge. Theologisch gleich, aber soziologisch ganz anders wirkte sich die Bekehrungspredigt auf die in den Gemeinschaften oder Gemeinden aufwachsende jüngere Generation aus: Bekehrung bedeutete für sie Konformität mit der Gemeinschaft und Steigerung des sozialen Ansehens in ihr. Der „Preis“ einer Bekehrung wurde damit

¹¹⁶ Z.B. Ebenda 10.1.1987 (allgemeines Urteil über viele ihm bekannte Kirchen); Rundbrief Margaret White 20.2.1988: "I just can't describe the hordes of young people who came for the slides in the evenings, but the churches have virtually nobody who knows how to relate to them and reach them for the Lord. The church leaders recognize that they are getting old and hardly any young people are coming forward to take their place" (Aus einem Bericht von einer Reise im Rahmen des Mission Awareness Programme der Mission CECCA Zaire im Bereich der Kirche CECCA16 [WEC]). Diese Urteile stimmen in unterschiedlichem Maß überein mit Int. NNN.

¹¹⁷ Siehe dazu die Diskussion der kirchlichen Trauung als Sakrament auf S. 496f.

geringer, unter Umständen auch das für sie nötige oder auf ihr beruhende Engagement.

In der missionarischen Anfangssituation in Afrika traf die Bekehrungspredigt auf keine vorhandene Kenntnis christlicher Kategorien. Diese musste die missionarische Verkündigung erst schaffen. Dafür blieb in der Regel viel Zeit, weil Bekehrung zum Christentum in den Anfängen der Missionsarbeit mit beträchtlich vermindertem Sozialprestige verbunden war. Schon bald gesellte sich aber zu einer Bekehrung eine Identifikation mit dem Fortschritt und damit in vieler Hinsicht eine Erhöhung des Sozialprestiges. Die Bekehrung wurde damit zum Schlüssel sozialen Fortschritts. So kam es zu immer „schnelleren“ Bekehrungen. Das christliche Grundwissen und die notwendigen Kategorien der christlichen Botschaft konnten nicht vorausgesetzt werden, was die Einführung eines Taufunterrichtes notwendig machte. Für die Zulassung war zwar das „Bekenntnis der Bekehrung“ Voraussetzung, Bedingung der Taufzulassung und damit der Mitgliedschaft in der Kirche wurde aber der Lernerfolg. Das bedeutet, dass heute die größeren, aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen bei aller Bekehrungspredigt¹¹⁸ weitgehend als „Lernkirchen“ einzustufen sind. Sie nähern sich damit dem Typ der Volkskirche an, jedoch mit dem Unterschied, dass in den klassischen Volkskirchen das Lernen nach der (Kinder-) Taufe erfolgt, in diesen Kirchen vor der (Teenager-) Taufe. In beiden Kirchentypen ist aber der Lernerfolg, zumindest die Teilnahme am Unterricht, Voraussetzung für die volle Mitgliedschaft in der Kirche.

In der Auseinandersetzung mit einem unterschiedlichen kulturellen und religiösen Vorverständnis hat auch die Heiligungspredigt einen beträchtlichen Wandel durchgemacht: Im Rahmen der Heiligungsbewegung war sie die Aufforderung an Bekehrte zur vollen Hingabe und zur Inanspruchnahme des „tieferen christlichen Lebens.“ Im Rahmen der frühen Missionsarbeit entwickelte sie sich zur Predigt eines engagierten ethischen Rigorismus. Im Rahmen der „Massenkirche“, die soziales Prestige vermittelt und wozu „Bekenntnis der Bekehrung“ und

¹¹⁸ "Jeden Sonntag hören wir in der Kirche eine evangelistische Predigt" (Int. Mrs Downing 13.12.1986). "Jeden Sonntag fragt der Sonntagschullehrer, 'wer glauben will'. Viele heben die Hand, nicht nur einmal" (Int. Alice Ndolo, 28.12.1986).

Lernerfolg die Schlüssel sind, läuft der ethische Rigorismus aber immer Gefahr, sein Engagement zu verlieren.

Der Entwicklung von der „Bekehrungskirche“ zur „Lernkirche“ läuft die Entwicklung von der Heiligkeitskirche zur gesetzlichen Massenkirche parallel. Mit der wachsenden Zahl der Christen lässt in der Regel das geistliche Engagement nach und mit ihm auch der auf ihm beruhende ethische Rigorismus. In der durch das starke zahlenmäßige Wachstum entstehenden Massenkirche neigt der ethische Rigorismus dazu, in flache Gesetzmäßigkeit umzuschlagen: Einige auffällige Verstöße gegen die Moral der Kirche (besonders im Bereich der Sexualität) werden mit stereotyper Kirchenzucht geahndet, darüber hinaus wird zwar ethischer Rigorismus gepredigt, aber nicht durch Sanktionen gefordert,¹¹⁹ auch die zur Heiligung nötige geistliche Kraft wird nicht vermittelt.

Für die Glaubensmissionen, die ja weitgehend ihre Ursprünge auf bestimmte Erweckungsbewegungen zurückführten, bedeutete es einen Höhepunkt in ihrer Geschichte, wenn in einer von ihnen gegründeten Kirche eine Erweckung erlebt wurde. Verschiedentlich wird von Erweckungen berichtet, doch ist der Sprachgebrauch nicht eindeutig. Manchmal sind damit missionarische Durchbrüche mit vielen Bekehrungen zum Christentum gemeint. Nach einem anderen Verständnis, das auch in dieser Arbeit vorausgesetzt wird, ist eine Erweckung ein Bruch mit dem Gewohnheitschristentum,¹²⁰ den eine Kirche oder eine bestimmte Gruppe in ihr zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte erlebt. Die typischen Merkmale solcher Erweckungen sind ein tiefes Sündenbewusstsein, Sündenbekenntnis und Wiedergutmachung, Bewusstsein der Vergebung und starkes missionarisches Engagement.¹²¹ Erlebt wird die Erweckung als Macht-wirkung des Heiligen Geistes. Die Gefahren jeder Erweckung sind Hochmut und Gesetzmäßigkeit. In der Regel führen sie zu starken Spannungen zur etablierten Kirche; viele neue Denominationen sind im Zuge solcher

¹¹⁹ In vielen Fällen wird Alkoholmissbrauch selbst in Kirchen nicht geahndet, in denen das Trinken von Alkohol überhaupt verboten ist. Es kann durchaus vorkommen, dass Gemeindeglieder als Trinker (walevi) bekannt sind (Int. NNN).

¹²⁰ Reinhard Deichgräber, *Erweckung/Erweckungsbewegungen II. Dogmatisch*, TRE 10,221f.

¹²¹ Stephen Neill, *Christian Missions*, Harmondsworth ²1966(1964), 501.

Spannungen entstanden. Letztlich stellen alle Erweckungen die Frage nach der Heiligung neu, zum einen, weil sie die ethische Verwirklichung des christlichen Glaubens und die Trennung von der „Welt“ wieder neu betonen, zum anderen aber - und das ist der wesentlichere Punkt -, weil viele der Erweckten ein Erlebnis bezeugen, das dem Heiligungserlebnis der Heiligungsbewegung ähnlich ist und ihnen die Kraft zu einem Leben der täglichen Heiligung vermittelt.

Die dramatischste Erweckung dieser Art geschah im Jahr 1928 in der Qua Iboe Mission in Nigeria.¹²² Sie brach unter den Lehrern der Mission auf. Ihre genauen Anfänge festzustellen, war nicht möglich.¹²³ Die Bewegung scheint sich für eine gewisse Zeit unauffällig entwickelt zu haben, trat dann aber mit vielen enthusiastischen Begleiterscheinungen in das Licht der Öffentlichkeit. Gebetsversammlungen waren plötzlich viel intensiver, Lehrervorbereitungstreffen wurden zu Zeugnisversammlungen umfunktioniert, Abendversammlungen dauerten unter Umständen die ganze Nacht uam. Viele taten Buße für verborgene Sünden, gaben seit Jahren „vergessenes“ Geld zurück, versöhnten sich untereinander. Nichtchristen wurden manchmal von einer unerklärlichen Macht ergriffen und brachten ihre Kultgegenstände zur Kirche, damit sie verbrannt würden. All dies waren Erscheinungen, die sich, wenn auch in anderem kulturellen Gewand, in der mit der Heiligungsbewegung verbundenen Erweckung von 1859 fanden. Die Erweckung breitete sich interessanterweise nur über einen Teil der Kirche aus. Westgarth sah sie als gnadenvolles Wirken des Heiligen Geistes¹²⁴ an und bemühte sich nur, offensichtliche Exzesse zu unterbinden.¹²⁵ Wo

¹²² Eine reflektive Beschreibung der Erweckung bietet J.W. Westgarth, *The Holy Spirit and the Primitive Mind* oJ. oO. Zugänglich in einer maschinenschriftlichen Fassung bei QIM (Belfast) und CENERM (Selly Oaks).

¹²³ Westgarth, *The Holy Spirit* 1.

¹²⁴ Westgarth hatte eine gewisse Vorerfahrung, weil er im Bible Training Institute in Glasgow die Erweckung von Wales 1904 miterlebt hatte. Eine kritische Darstellung der Erweckung von Wales aus der Sicht eines Teilnehmers ist: J. Vyrnwy Morgan, *The Welsh Religious Revival 1904-5. A Retrospect and a Criticism*, London 1909.

¹²⁵ Für seine Offenheit spricht, dass er das in der Erweckung auftretende Zungenreden "trotz der schlimmen Erfahrungen mit der 'Zungenbewegung'" für genuin hielt (Westgarth, *The Holy Spirit* 10).

eine Gemeinde sich der Erweckung bewusst ver-schloss, konnte sie aber keine Kraft entfalten.¹²⁶ Wie alle Erweckungen ebte auch diese nach einiger Zeit ab. Eine Gemeinschaftsbewegung, die ihr Erbe fortführte, hat sich nicht gebildet, doch die Qua Iboe Church hat durch die Erweckung viele Mitglieder und eine Reihe wichtiger Mitarbeiter gewonnen.

Ähnlich ist die von Ngouédi ausgehende Erweckung von 1947 in der Arbeit des Svenska Missionsförbundet im Kongo verlaufen. Auch hier versuchten die Missionare trotz auftretender charismatischer Erscheinungen nicht, die Erweckten auszugrenzen, so dass die Bewegung in der Kirche blieb und ihr bis heute nützlich ist.¹²⁷ In der Arbeit des WEC in Zaire war es Edith Moules, die auf einer durch Krankheit ihres Mannes Percy bedingten Reise mit der Erweckungsbewegung in der anglikanischen Kirche Rwandas in Berührung kam. Sie lud von dort evangelistische Teams in das Gebiet des WEC ein,¹²⁸ so dass Mitte 1953¹²⁹ im Gebiet der heutigen CECCA16 eine umfassende Erweckung ausbrach.¹³⁰

In den hier beschriebenen Erweckungsbewegungen wurden die Glaubensmissionen mit ihrem eigenen Erbe konfrontiert. Sie sind ihm gerecht geworden, indem es ihnen gelang, diese Erweckungen zu bejahen, sie in der Kirche zu halten und ihre Kraft für die jeweilige Kirche fruchtbar zu machen. In den Kirchen, die immer mehr zu Massenkirchen wurden, waren die Erweckungsbewegungen die Träger und Bewahrer wichtiger Aspekte von Lehre und Praxis der Heiligkeit der Kirche. Soll man die Lehre von der Heiligkeit der Kirche ernst nehmen, so sind das kirchliche Establishment ergänzende und oft mit ihm konkurrierende Bewegungen nötig. Aus diesen Bewegungen haben die

¹²⁶ Westgarth, *The Holy Spirit* 14.

¹²⁷ Hilaire Nkounkou uam., 75e anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, Brazzaville 1984, 16; Int. Curt Olofson 29.1.1987; Johan Gustafson, Kongo Vaknar, Stockholm ²1947.

¹²⁸ Vgl. Grubb, *Die vier Säulen des WEK* 1965 64ff.

¹²⁹ Dieter Kuhl - Fiedler 2.5.1988 aufgrund einer Auskunft von Helen Roseveare 2.5.1988.

¹³⁰ Int. Evangeliste Bamata-Ambenese 9.1.1987; Réport du Président de CECCA16 au Assemblée Generale 1987; Int. mit sechs Vertretern der Kirche CECCA16. Zu einer früheren Erweckung siehe Eva Stuart Watt, *Floods on Dry Ground*, London 1940.

Glaubensmissionen ihre geistliche Kraft empfangen. In Afrika sind sie weitgehend in das kirchliche Establishment der von ihnen gegründeten Kirchen integriert. Wenn sie ihrem ursprünglichen Kirchenverständnis treu bleiben wollen, müssen sie sich stärker der Verkündigung der Botschaft der Heiligung und der Vermittlung der Kraft der Heiligung widmen. Das würde für Afrika bedeuten, dass die Glaubensmissionen sich stärker mit den außerhalb des kirchlichen Establishments bestehenden Erneuerungsbewegungen identifizieren bzw. sich bemühen, selbst solche Bewegungen ins Leben zu rufen.

Damit stellt sich grundsätzlich die Frage nach dem Verhältnis von Glaubensmissionen und Erweckung. In Europa und Amerika kamen die Glaubensmissionen weitgehend aus den meist kirchenkritischen Erweckungsbewegungen. In Afrika wird die Erneuerung der Kirche oft auch von Bewegungen getragen, die vom kirchlichen Establishment unabhängig und ihm gegenüber genauso kritisch eingestellt sind wie die ursprünglich die Glaubensmissionen tragenden Erweckungen. In ihrer Arbeit in Afrika haben sich die Glaubensmissionen aber weitestgehend mit dem kirchlichen Establishment identifiziert.

Kapitel 8

Die Glaubensmissionen und die Katholizität der Kirche

So alt wie das Bekenntnis zur Einheit und Heiligkeit der Kirche ist auch das Bekenntnis zur ihrer Katholizität. Weil die römische Kirche den Begriff exklusiv für sich in Anspruch genommen hatte, breitete sich im evangelischen Bereich im Gebrauch des Wortes „katholisch“ eine deutliche Zurückhaltung aus; verschiedentlich wurde es durch „allgemein“ ersetzt. Da die Evangelische Allianz mit ihrer ursprünglich gegen Katholizismus und „katholisierenden Anglikanismus“ gerichteten Tendenz¹ die Sympathie vieler Glaubensmissionen besaß, wurde und wird in deren Bereich das Wort „katholisch“ auch nur wenig gebraucht. Es kommt gelegentlich vor, hat dann aber durchweg die Bedeutung von „interdenominationell.“² Im traditionellen Verständnis der vier Attribute der Kirche fällt die Einheit unter das erste Attribut, beim dritten geht es um das Bekenntnis, dass die eine Kirche für alle Menschen da ist und sich allen Menschen verpflichtet weiß.

Der Beitrag der Glaubensmissionen zum Verständnis des Attributs der Katholizität ist bedeutend, aber nicht mit dem Etikett „Katholizität“ versehen. Auch dieser Beitrag der Glaubensmissionen ist deshalb wieder aus Ideen und Handlungen zu erheben. Dabei ist sowohl nach dem

¹ Die Evangelische Allianz war aber nicht grundsätzlich antikatholisch. Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage 258. Vgl. dazu auch S. 150.

² Typisch für diesen Gebrauch des Wortes ist z.B. eine Passage aus dem Brief, in dem Dr. Fallon die Komiteemitglieder des von ihm organisierten South Africa Auxiliary der SUM vorstellt: "... who is not only a Baptist, but a man of large and catholic sympathies, and the moving spirit in Free Churchism here" (Lightbearer Weihnachten 1905). A.B. Simpson von der CMA drückte es so aus: "A Christianity as catholic as Romanism claims to be, but is not, a Christianity ignoring all sectarian divisions and human names, and uniting all true believers on the Word of God alone" (VWW 1883,165). In einem offiziellen Dokument der CIM ist der Gebrauch ähnlich. Von Missionaren wird erwartet, dass sie "catholic in their views and able to have fellowship with all believers holding these fundamental truths, even if widely differing in their judgement as to points of church government" seien (CIM, Instructions for Probationers and Members oJ., 3).

Beitrag zur Katholizität der Kirche im Verständnis der Missionen von ihrer Aufgabe als auch nach dem Beitrag zur Katholizität der Kirche in den Strukturen der Glaubensmissionen zu suchen. Die Glaubensmissionen betrachteten sich, genauso wie die klassischen Missionen, als stellvertretend für die Kirche handelnd, wenn auch die konkrete Beziehung zwischen Mission und Kirche unterschiedlich gesehen wurde. Deswegen können Aussagen dieser Missionen über ihren Auftrag auch als Aussagen über den Auftrag der Kirche angesehen werden. In ihrer konstitutiven Phase zeichneten sich die Glaubensmissionen durch eine sehr große Innovationsbereitschaft aus. Damit leisteten sie einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche. Dann zeichnet sich aber für viele Bereiche eine Abnahme der Katholizität ab, die zum Teil als Anpassungsprozess an kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen der Heimat verstanden werden muss.

Die geographische Katholizität

Die Universalität der Kirche hat eine primäre geographische Komponente: Die Kirche kann nur wirklich katholisch sein, wenn sie alle „Nationen, Stämme, Völker und Sprachen“ umfasst (Offb 7,9). Aus Mt 24,14 und anderen Stellen lasen die Glaubensmissionen ab, dass dies am Ende der Zeiten auch so sein würde. Dabei verstanden sie die Erfüllung dieser Verheißungen nicht im Sinne einer Welt- oder Völkerchristianisierung,³ sondern einer weltweiten Evangelisation, durch die nur einzelne *aus* allen Völkern zu Christen werden würden.⁴ Die Glaubensmissionen entstanden in einer Zeit, in der die kirchliche Theologie grundsätzlich die Missionsaufgabe und Missionspflicht bejahte und fast jede größere evangelische Kirche in Europa und Amerika mit einer für sie stellvertretend handelnden Mission zusammenarbeitete oder eine eigene Missionsabteilung hatte. Warum kam es dann ab 1865 (für Afrika ab 1878) zur Gründung so vieler neuer Missionen?

³ Hier unterschieden sie sich grundlegend von dem großen Erweckungstheologen Jonathan Edwards, siehe S. 359.

⁴ Zur Eschatologie der Glaubensmissionen und deren Bedeutung für den Missionsauftrag siehe S. 359ff.

Eine Antwort darauf geben die Namen der neuen Missionen, die fast immer das geographische *Ziel* der Missionsarbeit enthalten. Die klassischen Missionen hatten oft auch eine geographische Komponente in ihrem Namen, die aber fast immer irgendwie die *Herkunft* der Mission bezeichnete. Soweit sie denominationelle Missionen waren, trugen sie eben eine denominationelle Herkunftsbezeichnung.⁵

Das Muster für die Namensbezeichnungen der Glaubensmissionen gab die CIM ab: Typisch ist die Angabe des geographischen Zielgebietes und der Verzicht auf jede Herkunftsbezeichnung (so z.B. Livingstone Inland Mission,⁶ Africa Inland Mission, South Africa General Mission, Frie øst-afrikanske Mission,⁷ Mission Biblique en Côte d'Ivoire usw.). Mehr als 8051 folgten diesem Muster. Sehr viele Missionen folgten der CIM auch darin, dass sie die geographische Zielbezeichnung in irgendeiner Weise modifizierten, z.B. durch Begriffe wie „Inland“, „Pioneer“, „Industrial“ oder „Evangelistic.“⁸ Mit dieser typischen Namensform findet das Element der Katholizität im Missionsverständnis deutlich Ausdruck: Das Evangelium ist für alle Menschen da. Deswegen muss die Kirche alles tun, damit die Botschaft des Evangeliums auch alle Menschen erreicht. Die Namen, besonders wenn sie mit dem Zusatz „Inland“ versehen sind, geben dem Bestreben Ausdruck, die Katholizität der Kirche durch Missionierung einer bestimmten noch unerreichten Region zu vervollständigen. Während der Gedanke der Katholizität in der ersten Generation in der Namensgebung ganz konkret geographischen Ausdruck fand, waren ab 1900 geographische Bezeichnungen umfassender, wie

⁵ Z.B. Berliner Missionsgesellschaft, London Missionary Society, Evangelisch-lutherische Mission zu Leipzig usw. Eine Ausnahme ist die 1844 gegründete anglikanische South American Missionary Society.

⁶ Livingstone ist hier die Bezeichnung für den Kongo Fluß, die Stanley einbürgern wollte. Die LIM wollte längs des Flusses ins Inland vorstoßen.

⁷ Die Mission arbeitete, trotz ihres Namens, im östlichen Südafrika.

⁸ Das hat eher zufällig dazu geführt, dass die Missionsnamen meist aus drei Worten bestehen und damit die Abkürzungen, die besonders nach 1960 großes Gewicht gewannen als Ersatz für geographisch inzwischen unzulänglich gewordene Namen, aus drei Buchstaben bestehen, z.B. SIM International, WEC International, SAM, SUM Fellowship.

z.B. Regions Beyond Missionary Union⁹ oder Worldwide Evangelization Crusade,¹⁰ wobei später die geographische Wirklichkeit manchmal nur noch wenig mit dem Namen gemeinsam hatte.¹¹

Von dieser Art der Namensbezeichnung gibt es nur zwei wesentliche Ausnahmen: die CMA, die ursprünglich einfach Missionary Alliance hieß und damit einen ähnlich umfassenden Anspruch erhob wie The [London] Missionary Society, und die Allianzmissionen,¹² deren Namen Herkunftsbezeichnung und eine Art denominationeller Beschreibung enthielten.¹³ Nur eine der frühen Glaubensmissionen trägt, wie die klassischen Missionen, eine einfache Herkunftsbezeichnung: die Neukirchener Mission.¹⁴

Das theologische Konzept der „unerreichten Gebiete“

Die dogmatische Grundlage des Konzepts der unerreichten Gebiete ist die Überzeugung von der Verlorenheit aller Menschen und von der Rechtfertigung der Verlorenen einzig durch den Glauben an Jesus Christus und der daraus abgeleiteten essentiellen Gleichheit aller Menschen.¹⁵ James M. Gray, Missionar der AIM und dann Präsident des

⁹ Der Name war gewählt worden, um die mit dem ELTI verbundenen Missionen mit geographischen Zielnamen zusammenzufassen.

¹⁰ Der WEC trug bis 1919 den Namen Heart of Africa Mission (WEC International, Principles and Practice 1982, 5), wovon auch der heutige Name der Kirche abgeleitet ist: Communauté Évangélique du Christ au Coeur de l'Afrique (CECCA16). Aber schon 1913 benutzte C.T. Studd den Ausdruck "A Supplementary World-Wide Evangelization Society" (C.T. Studd, Christ's Etceteras. Heart of Africa Mission Constitution, London 1915, 5).

¹¹ Beispiele hierfür sind Unevangelized Tribes Mission und Unevangelized Africa Mission oder auch Worldwide Grace Testimony, die alle nur eine Missionsarbeit in Zaire hatten. Allerdings war die Vision der Gründer jeweils großräumiger gewesen.

¹² Svenska Alliansmissionen, Scandinavian Alliance Mission of North America.

¹³ Die deutsche Allianzmission hatte ursprünglich auch das Zielgebiet im Namen: Allianz-China-Mission.

¹⁴ Zwei weitere deutsche Glaubensmissionen haben später eine Herkunftsbezeichnung wie die der klassischen Missionen angenommen: Liebenzeller Mission (ursprünglich Deutscher Zweig der CIM), Marburger Mission (ursprünglich Yünnan Mission).

¹⁵ Grattan Guinness schließt seine Darstellung des Sudangürtels mit dem Aufruf: "We plead for the neglected millions of the Soudan. We say to the Church of Jesus Christ, 'Behold them!'"

Moody Bible Institutes, hat es so formuliert:¹⁶ (1) Die Heiden sind Sünder wie alle anderen Menschen auch. (2) Wie diese sind sie vor Gott voll verantwortlich (Röm 1,18-25). (3) Die Hoffnung des Heidentums liegt nicht in diesem selbst.¹⁷ (4) Wir haben kein Recht anzunehmen, dass die Heiden nach dem Tode noch eine Chance der Erlösung haben.¹⁸ A.B. Simpson [CMA] brachte es seinen Hörern auf der Asbury Park Convention 1892 so nahe: „Das Leben hat noch eine andere Seite. Wenn sie auch weniger sichtbar ist, so ist sie doch nicht weniger wirklich. Alle 15 Minuten wird in jener himmlischen Welt die schreckliche Tatsache berichtet, dass wieder tausend Menschen für ewig verloren sind.“¹⁹

Die Überzeugung von der Verlorenheit aller Menschen war für die Glaubensmissionen kein Anlass zur Frage nach dem Warum und dem Wie

They are our own brothers and sisters in a common humanity. They are one with us in sin and ruin, let them be one with us in the knowledge of salvation" (Grattan Guinness, *The Soudan in: The Faithful Witness* 7.12.1889). Diese Gleichheit ist als theologische Aussage zu verstehen, zu der es keine Einschränkungen gibt. Wie weit diese von allen geteilte Überzeugung von der grundlegenden Gleichheit aller Menschen in die Praxis umgesetzt wurde, ist eine andere Sache. (Siehe z.B. die ab etwa 1905 zunehmend negativ werdende Einstellung gegenüber schwarzen Missionaren.)

¹⁶ James M. Gray, *Are the Heathen lost?* in: HD No 1, 1900. Ähnlich: N.N., *Are the Heathen Safe?* in: *South African Pioneer*, 1891,193. Ähnlich das SIM Traktat "Are The Heathen Lost?" or "Will Those Who Have Never Heard The Gospel Go To Hell?" (Toronto 5o.J.).

¹⁷ Die Aussage, dass nur der Glaube an Christus ewiges Leben ermögliche, gründet auf Bibelstellen wie: "Niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Jh 14,6); "Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes" (Jh 3,36). Mt 25, wo Menschen, die Jesus nicht kannten, das ewige Leben zugesprochen wird, wurde nicht herangezogen, um die Frage zu beantworten, welches ewige Schicksal die haben würden, die von Jesus Christus nichts gehört haben konnten.

¹⁸ Am theologischen Seminar in Andover wurde in den 1880er Jahren gelehrt, dass die, die nie von Christus gehört haben, nach dem Tode noch eine Chance bekommen würden, das ewige Leben zu erhalten. Eine emphatische Ablehnung dieser "Andover theory of probation" findet sich in: MRW 1887,296.

¹⁹ A.B. Simpson, *Christianity's Crime* in: A.B. Simpson, *Missionary Messages*, New York o.J. [1925], 70. In dem Artikel "Twenty-One Reasons" (1909) nimmt er dasselbe Thema auf und verbindet es mit einem der seltenen Angriffe auf die "neue Theologie" derer, die sich gerne "liberale Christen" nennen und die meinen, dass es für Heiden eine andere Hoffnung gäbe außer der Erlösung am Kreuz (*Missionary Messages* 860).

der Ratschlüsse Gottes.²⁰ Im Sinne einer „angewandten Theologie“²¹ wurde vielmehr direkt die Frage gestellt: Was müssen wir tun? Die von Henry W. Frost²² so formulierte Argumentation hat im Bereich der Glaubensmissionen Verbreitung gefunden: „Wenn wir daran glauben, dass alle Menschen ohne Christus verloren sind, dann werden wir unser Leben für die ins Verderben eilenden Millionen geben.“²³ Mitunter geht diese Entscheidung in dramatischer Form vor sich. Als der spätere Gründer der Mission Philafricaine, Héli Chatelin, der in seiner Jugend sehr viel krank war, bei einer schweren Krankheit sich dem Tode nahe fühlte „und endlich Frieden in Jesus fand, über den er so viel wusste“, hatte er das tiefe Verlangen, bei Gott zu sein, aber zugleich auch das Verlangen, „vor seinem Tode noch etwas für Gott und die Menschheit zu tun.“ In einer Vision sah er das „schwarze Innere Afrikas“ und begriff, wie viele Leben als Opfer hingegeben werden müssten, „um die vielen verlorenen armen Heiden“²⁴ zum Heil zu bringen.“²⁵ Er beschloss, sein Leben dafür einzusetzen und Missionar in diesem Inneren Afrikas zu werden.

²⁰ Die Frage der Prädestination wurde nicht gestellt, weil die Theologie der Glaubensmissionen stark arminianisch beeinflusst war. Zur "Arminianisierung des Calvinismus" siehe S. 213.

²¹ Vgl. hierzu auch die Abschnitte zum "angewandten Schriftverständnis" (S. 426; 454) und zur "angewandten Eschatologie" (S. 3690).

²² Henry W. Frost war Missionar der CIM in China und dann lange Jahre Heimatdirektor der CIM in Nordamerika. Seine endgültige Entscheidung, Missionar zu werden, traf er auf der Niagara Conference 1885: "I determined to alleviate the woes of the perishing millions" (Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson, New York ua. 1912, 61). Siehe auch: Alvyn J. Austin, *Blessed Adversity: Henry W. Frost and the China Inland Mission* in: Carpenter/Shenk, *Earthen Vessels* 47-70.

²³ Junior Programm 1953, Prairie Bible Institute.

²⁴ Die Glaubensmissionen sehen die Heiden als leidend, aber nicht primär als unter Armut, Unwissenheit und Krankheit leidend, sondern unter Christuslosigkeit. Diesem Leiden muss durch die Verkündigung des Evangeliums abgeholfen werden, aber das schließt die Hilfe bei Armut, Unwissenheit und Krankheit ein. Zum sozialen Engagement der Glaubensmissionen und zu seiner Verwurzelung im Verständnis der Heiligung siehe S. 238ff, zum politischen Engagement S. 240f.

²⁵ Alida Chatelin, Héli Chatelin 13 (basiert auf einer handgeschriebenen Autobiographie Chatelins, die nicht mehr vorhanden ist).

In den Publikationen der Glaubensmissionen gibt es nirgendwo Ansätze, dass Nicht-Christen in ihren Religionen einen Weg zu Gott finden könnten oder dass für Menschen, die nie die Botschaft des Evangeliums hörten, ein anderer Weg der Erlösung möglich wäre.²⁶ Weil es keinen anderen Weg gibt, ist es die Pflicht der Christen, alle Menschen mit dem Evangelium zu erreichen und ihnen die Möglichkeit der Hinwendung zu Jesus Christus zu bieten. Das wiederum bedeutet Priorität für die „unerreichten Gebiete“,²⁷ denn in den Ländern der Christenheit sind die, die „wirklich an Christus glauben“, zwar auch nur eine Minderheit, aber jeder hat doch die Chance zu glauben, weil er die Botschaft hören oder lesen kann. Wer in den „erreichten Ländern“ nicht glaubt, folgt seinem eigenen Entschluss. In den unerreichten Gebieten dagegen kann niemand glauben, weil keiner das Evangelium gehört hat.²⁸ Gegen diesen Zustand nur unzureichend anzugehen,²⁹ ist das „Verbrechen der Christenheit.“³⁰

Weil jeder Mensch die Möglichkeit haben soll, das ewige Leben zu erhalten, und weil es dieses nur durch den Glauben an Jesus Christus gibt, müssen in der Missionsstrategie die Regionen der Erde, wo der Name Jesu überhaupt noch nicht genannt worden ist, Vorrang haben. In den 1860er Jahren galt als die volkreichste Region dieser Art das Innere Chinas. Nachdem das Inland Chinas erreicht war, galt das Innere Afrikas als das größte noch nicht erreichte Gebiet. Geographisch teilte man es ein in: Kongo (auch Zentral- oder Innerafrika genannt), Sudangürtel und Nordafrika. Den unerreichten Gebieten den Vorrang zu geben, hieß,

²⁶ Auch in den vielfältigen Primärquellen sind dem Verfasser keine anderen Tendenzen begegnet.

²⁷ Studd formulierte als Ziel des WEC: "The speediest possible fulfilment of the command of Christ to evangelize the whole world by a definite attempt to evangelize the remaining unevangelized parts of the earth" (Studd, Christ's Etceteras 6). Für diese Bemühung gilt: "We seek to evangelize only such portions of the world as are at present unevangelized" (5).

²⁸ The Christian Alliance 1888,79 (Helen Kinney) "... in America there is at least saving knowledge, if not saving faith, but in Africa even this knowledge is not yet known."

²⁹ A.T. Pierson stellt fest, dass es nicht richtig sei, dass einhundert Pfarrer da seien für 70000 Christen und nur 3 Missionare für 1 Millionen Heiden (A.T. Pierson, *The World's Want and the Church's Neglect*, in: WWW 1883,29).

³⁰ A.B. Simpson, Predigt vom 31.12.1892 bei der Asbury Park Convention über Sprüche 24,11f in: Simpson, *Missionary Messages* 69-83.

keine Mission in den Gebieten zu betreiben, die schon „evangelisiert“ waren. Als „evangelisiert“ galten die Gebiete, in denen das Evangelium schon gepredigt wurde. Es bestand in keiner Weise die Absicht, den bestehenden Missionen Konkurrenz zu machen (vgl. Röm 15,20), was, zumindest in Afrika, jahrzehntelang im Grunde auch nicht geschehen ist.³¹

Die Entstehung der Glaubensmissionen ist nicht auf den Wunsch zurückzuführen, methodisch bessere oder theologisch richtigere Missionen zu schaffen, sondern auf die empfundene Notwendigkeit, Missionen für die unerreichten Gebiete zu schaffen in einer Zeit, in der die klassischen Missionen sich nicht in der Lage sahen, die Arbeit in den durch die veränderten politischen Verhältnisse zugänglich gewordenen Gebieten aufzunehmen.³² Die späteren Gründer der Glaubensmissionen versuchten häufig, zuerst eine oder mehrere der klassischen Missionen für eine Missionsarbeit in einem unerreichten Gebiet zu gewinnen. Das Vorbild war auch hier wieder Hudson Taylor, der sich mehr als drei Jahre intensiv darum bemühte.³³ Rowland Bingham und Walter Gowans ließen sich 1893 nur wenige Wochen Zeit, aber auch sie versuchten es.³⁴

³¹ Eine Ausnahme sind die eher als Randerscheinung der Glaubensmissionen anzusehenden Zambezi Industrial Mission und Nyasa Industrial Mission. Ihr Ziel war allerdings auch, in "unerreichtem" Gebiet anzufangen, aber da zugleich das Ziel war, die Missionen als sich selbst unterhaltende Industrial Mission zu führen, sah Joseph Booth nur die Möglichkeit, im für den Kaffeeanbau geeigneten europäischen Siedlungsgebiet Malawis zu beginnen. Dies sollte nur der Anfang einer Kette von Industrial Mission Stationen hinein ins unerreichte Innere Afrikas werden.

³² Im Zusammenhang mit seinem Heilungserlebnis im Old Orchard Convention Ground im Sommer 1881 wird von A.B. Simpson berichtet, dass er am Strand auf und ab gegangen sei und Gott dabei bat, "to raise up a great missionary movement that would reach the neglected fields of the world and utilize the neglected forces of the church at home, as was not then being done" (Samuel Stoesz, Centennial Project 1,222). Hudson Taylor nimmt rückblickend so Stellung: "Months of earnest prayers and not a few abortive efforts had resulted in a deep conviction that a *special agency was essential* for the evangelization of Inland China... The grave difficulty of possibly interfering with existing missionary operations at home was foreseen; but it was concluded that, by simple trust in God, a suitable agency might be raised up and sustained without interfering injuriously with any existing work. I had also a growing conviction that God would have *me* to seek from Him the needed workers, and to go forth with them. But for a long time unbelief hindered my taking the first step" (Taylor, Retrospect 112).

³³ Broomhall, Survivors' Pact 37-41. Vgl. Taylor, Retrospect 113.

³⁴ Bingham, Seven Sevens of Years 15.

Dr. Brønnum, der erste Missionar des dänischen Zweiges der SUM, bewarb sich sogar offiziell bei der Danske Missionsselskab „für die Arbeit unter schwarzen Mohammedanern.“³⁵ Als Ernst Lohmann einen deutschen Zweig der SUM gründen wollte,³⁶ fragte er erst an, ob die Basler Mission die Arbeit in Adamaua tun könne.³⁷ Die Basler Mission sah aber keine Möglichkeit, ihre Missionsarbeit in Südkamerun so weit auszudehnen.³⁸ Die intensivsten Bemühungen unternahmen wohl Lucy und Karl Kumm. Sie gewannen viel Sympathie für ihr Anliegen bei den freikirchlichen britischen Missionen, bekamen aber immer zugleich auch die Antwort, dass die betreffende Mission zurzeit weder das nötige Geld noch das nötige Personal finden könne und mit den bisherigen Arbeitsfeldern alle Hände voll zu tun habe. Das Beispiel der Qua Iboe Mission zeigt, dass manchmal auch eine der klassischen Missionen sich überfordert fühlen und eine Einladung an eine neue Mission weitergeben konnte.³⁹

³⁵ Niels Brønnum - Danske Missionsselskab [DMS] 4.9.1910. Damit folgte er der ursprünglichen Meinung seines Sudan-Komitees. Am 19.10.1910 schrieb es an die DMS, dass sie, falls sie die Bewerbung ablehnten, doch einen Weg finden würden für seinen Dienst. Am 31.10.1910 antwortete die DMS Brønnum, dass sie ihn (nur) für China annehmen würden. Am selben Tag schlug Brønnum seinem Komitee Zusammenarbeit mit der SUM vor (Brønnum - Komitee 31.10.1910, von einer Zusammenarbeit DMS/SUM hält er nichts 27.11.1910), am 6.12.1910 teilte die SUM London telegrafisch mit, dass ein selbständiger dänischer Zweig gebildet werden könne. Im Juni 1912 wurde die dänische Initiative offiziell als dänischer Zweig anerkannt (SUM - Pedersen 5.6.1912). Heutiger Name: Dansk Forenet Sudan Mission.

³⁶ Das deutsche Reichskolonialamt erteilte endlich im Frühjahr 1914 die Erlaubnis zum Beginn einer evangelischen Missionsarbeit unter den Laka im Norden Kameruns (Ernst Lohmann - Oettli 31.3.1914).

³⁷ Ernst Lohmann [Direktor, Deutscher Hilfsbund] - Kumm 25.6.1912; Ernst Lohmann - Oettli 31.5.1912 [erwähnt in Oettli - Lohmann 6.6.1912]. Auch der deutsche Missionsrat, der am 1. und 2.7.1912 in Eisenach tagte, sollte eingeschaltet werden.

³⁸ Oettli - Lohmann 6.6.1912; 21.8.1913.

³⁹ Als Okut-Ibuno, der ranghöchste Häuptling von Obarakan am Qua Iboe an der Calabar Küste an die Missionare der United Free Church of Scotland schrieb und um einen weißen Lehrer bat, fühlten sich die Presbyterianer außerstande, diesem Wunsch zu entsprechen und gaben den Brief an Grattan Guinness vom ELTI weiter, der ihn seinen Studenten vorlas und fragte, ob sich jemand bereit fände, an den Qua Iboe zu gehen (Corbett, According to Plan 11).

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Für die Tatsache, dass die klassischen Missionen zu einer weiteren großräumigen Ausdehnung ihrer Arbeitsgebiete nicht bereit waren, lassen sich drei Begründungen anführen: (1) Wenn eine Arbeit erst einmal begonnen ist, bedarf es sehr vieler Kräfte, um die Arbeit zu konsolidieren und die im direkten Nahbereich und in der näheren Umgebung sich bietenden Möglichkeiten auszunutzen. Diese Erfahrung sollten sehr bald auch die Glaubensmissionen machen. (2) Eine beträchtliche Anzahl klassischer Missionen befand sich in finanziellen Schwierigkeiten.⁴⁰ (3) Die klassischen Missionen hatten zu den neuen geistlichen Bewegungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wenig Beziehung, weil ihr kirchlicher Hintergrund vorwiegend in der vorhergegangenen Erweckung lag. Zudem brachten viele Missionskandidaten aus diesem Bereich auch für die klassischen Missionen nur ungenügende Qualifikationen mit.

Abgesehen von einzelnen Ausnahmen⁴¹ kann man sagen, dass die Glaubensmissionen in ihrer formativen Phase nur in solchen Gebieten

⁴⁰ Ein Beispiel: Die Einnahmen der Wesleyan Mission Society erreichten bei ständig wachsender Mitgliederzahl der Kirche 1893 ihren Tiefpunkt und erst 1902 wieder das Niveau von 1875 (Lightbearer Mai 1906, mit Erlaubnis abgedruckt aus dem Wesleyan Mission Society Magazine).

⁴¹ Manchmal waren es auch die Umstände, die eine neue Glaubensmission in die Nähe einer anderen Mission brachten. Die ersten Missionare der Scandinavian Alliance Mission waren zur ihnen verwandten East Africa Free Mission mit ihrer einzigen Station in Ekutanandeni (Zulu) gegangen, um sich dort einzuleben. Ihr eigentliches Ziel war aber Mashonaland in Zimbabwe, aber als 1893 Nielsen und Haugerud König Lobengula um die Niederlassungserlaubnis baten, lehnte er ab, stellte aber eine u.U. andere Entscheidung in einem Jahr in Aussicht (Dawson, History 20. Aber da sie viel zu schlecht ausgerüstet waren, um nach einem Jahr wiederzukommen, mussten sie sich einfach in Richtung Süden wenden. Sie fanden dann im westlichen Swasiland ihr Arbeitsgebiet, nur 30 Meilen von der nächsten Station der SAGM entfernt, allerdings in gutnachbarschaftlicher Beziehung (12). Nicht so gerne sahen die Methodisten die Ansiedlung der Neulcirchener Missionare in Kenya auf der anderen Seite des Tana Rivers (David L. Miller, Problems and Possibilities in the Period of Colonial Consolidation: Christian Missions and Lower Pokomoni, c. 1900-1920 in: Niels-Peter Moritzen, J.C. Winter, Ostafrikanische Völker zwischen Mission und Regierung, Erlangen 1982, 144-163 (145). Zur Geschichte der methodistischen Mission siehe: E.S. Wakefield, Thomas Wakefield. Missionary and Geographical Pioneer in East Africa, London 1904; Joseph Kirsop, The Life of Robert Moss Ormerod, London 1901.

mit der Missionsarbeit begannen, die als völlig unerreicht galten.⁴² Deswegen wurden sie auch überall im Kreis der evangelischen Missionen gerne willkommen geheißen. Verschiedentlich kam es zu enger Zusammenarbeit, und manchmal kam es sogar zur Übernahme von Arbeitsgebieten klassischer Missionen durch die Glaubensmissionen.⁴³ Vom heute üblichen protestantischen Missionsverständnis aus ist jedoch eine Einschränkung zu machen: Für die Glaubensmissionen galten auch katholische und orthodoxe Gebiete als „unerreicht“, weil nur evangelische Kirchen als wirklich christliche Kirchen anerkannt wurden. Deshalb war z.B. das katholische Frankreich Missionsgebiet,⁴⁴ und deswegen arbeitete die North Africa Mission auch unter französischen Siedlern in Nordafrika. Am wichtigsten wurde diese Auffassung aber für die Arbeit in Südamerika, wo die Glaubensmissionen zwar auch Pionierarbeit unter indianischen Gruppen taten (und heute noch sehr engagiert tun), ihre wichtigste Aktivität aber unter der katholischen Bevölkerung entfalteten.⁴⁵

Die frühen Glaubensmissionen betrachteten die katholischen Missionen in keiner Weise als Schwesternmissionen, aber sie strebten auch nicht

⁴² In Südafrika arbeiteten die Glaubensmissionen in ihrer Anfangszeit auch unter Weißen, haben es aber immer vermieden, unter ihnen Gemeinden zu gründen, weil sie den bestehenden Kirchen keine Konkurrenz machen wollten.

⁴³ Einzelheiten dazu S. 191 zum Austausch von Missionsstationen zwischen den klassischen Missionen und den Glaubensmissionen. Ein typisches Beispiel für solch eine Übergabe ist die Missionsstation Nasa am Südeinde des Victoria Sees.

⁴⁴ Die wichtigste Mission war damals in Frankreich die McAll Mission, die auch mit dem ELTI verbunden war, wenn auch nicht offiziell. Die von A.T. Pierson redigierte *Missionary Review of the World* zeigt, welche Bedeutung Frankreich und den anderen katholischen Ländern als Missionsgebiet beigemessen wurde. Fanny and Grattan Guinness arbeiteten vor der Gründung des ELTI missionarisch in Paris, wo sie in der Rue Royal eine "chapel" gründeten (Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 90-94).

⁴⁵ Einen wichtigen Beitrag zur Anerkennung von Südamerika als evangelisches Missionsgebiet leistete: Lucy Guinness, *The Neglected Continent*, London 1895. Durch ihr Buch angeregt, kam es von Toronto aus zu einer Missionsarbeit in Peru, die dann 1897 vom ELTI übernommen wurde (Mackintosh, Harry Guinness 55f, bes. 56). Einen frühen Beitrag zur protestantischen Expansion in Südamerika leisteten amerikanische Presbyterianer und Baptisten, der Durchbruch zur heutigen Situation ist auf die Pfingstmissionen zurückzuführen.

besonders danach, in „katholischen Gebieten“ zu arbeiten.⁴⁶ Manchmal bemühten sie sich, in einem „katholischen Land“ die erste evangelische Mission zu sein⁴⁷ oder der katholischen Mission zuvorzukommen.⁴⁸ Durch das Konzept der „unerreichten Gebiete“ und durch die Bemühungen der Glaubensmissionen, diese zu erreichen, ist die Kirche wesentlich katholischer, weil weltumspannender geworden. Zu einer Zeit, da die Vision, alle Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, den klassischen Missionen als zumindest momentan unerfüllbar erscheinen musste,⁴⁹ haben die Glaubensmissionen der geographischen Vorwärtsbewegung des Christentums entscheidende neue Impulse verliehen und wesentlich dazu beigetragen, die letzten großen Gebiete ohne jedes christliche Zeugnis in die Arbeit der Kirche einzubeziehen.⁵⁰ Zugleich wurde dadurch die weltweite Christenheit auch organisato-

⁴⁶ Die frühe QIM, AIM, SIM, SUM, CBM, GMU uam. hatten keine katholische Konkurrenz.

⁴⁷ Die Livingstone Inland Mission war 1878 die erste evangelische Mission in Zaire, und Svenska Missionsförbundet war 1909 die erste evangelische Mission in Kongo (Brazzaville). In beiden Fällen waren es zwar "katholische Länder" insofern als die katholische Mission die erste christliche Mission dort war, aber trotzdem arbeiteten die beiden Missionen nicht unter Katholiken.

⁴⁸ Prot. SUM 26.6.1912: "If the CMS can not start work in the Azande country (East Sudan) this year, the SUM is willing to start there next year... that the country should be occupied by Protestants and not handed over to the Catholics, which would be a serious block to further work in the Central Sudan." Die Kolonialregierung des angloägyptischen Sudan hatte das Land streng aufgeteilt in islamische, katholische und protestantische Gebiete, die praktisch keine Überschneidungen zuließen. (Siehe dazu die Karte "Von der Kolonialverwaltung vorgeschriebene Comity-Grenzen" S. 181.)

⁴⁹ Stellvertretend für viele andere Missionen mag hier die Antwort der Wesleyan Missionary Society auf die Bitte der Sudan Pioneer Mission, im Sudangürtel eine Missionsarbeit zu beginnen, stehen: "The Committee is impressed with the great need and the great opportunity presented at the present time in Eastern Nigeria, and with the special responsibility laid upon our Church by our position in West Africa. But in face of the overwhelming needs of our existing mission fields, and in view of prior calls of God to extension elsewhere, the Committee does not feel justified in undertaking so large an enterprise as that proposed, unless means of carrying it on can be found independently of the Society's present resources" (Zitiert in Prot. Sudan Pioneer Mission [Datum fehlt auf Photokopie] 1905).

⁵⁰ In diesem Zusammenhang müssen auch die den Glaubensmissionen verwandten Missionen gesehen werden, die derselben Aufgabe sich verschrieben hatten: Die Missionen der Brüderbewegung vor ihnen und die der evangelikalen Denominationen nach ihnen und dann die Pfingstmissionen. Zu diesen Missionsbewegungen siehe S. 30 und S. 33.

risch vielfältiger. Dies geschah durch Missionen, die weder Kirchen sein wollten noch Kirchen wurden und den bestehenden Missionen auch keine Konkurrenz machen wollten.

Die Internationalität der Glaubensmissionen

Dem weltweiten Auftrag der Glaubensmissionen entspricht die Internationalität ihrer Strukturen. Die klassischen Missionen hatten Ansätze in dieser Richtung gemacht. Doch sie waren in der Regel auf die territorialen Kirchen in der einen oder anderen Weise bezogen, was dazu führte, dass die klassischen Missionen entweder einer territorialen Kirche angehörten oder stellvertretend für eine oder einige von ihnen arbeiteten. In den Anfängen kam es dabei zu einer weiträumigen internationalen Zusammenarbeit. Die deutschsprachigen Missions-schulen bildeten Missionare aus, die dann in den Dienst englischer und holländischer Missionsgesellschaften traten. Auch die Pariser Mission hatte anfangs nicht den Wunsch nach einem eigenen Missionsfeld. In einigen Fällen, besonders in der Beziehung der kontinentalen Missionshäuser zur CMS und umgekehrt machte das wachsende denominationelle Bewusstsein die Zusammenarbeit später schwierig, in anderen Fällen war einfach der Wunsch nach einer eigenen Mission ein ausreichender Grund, um die internationale Zusammenarbeit aufzukündigen. Das Ergebnis war, dass Ende des 19. Jahrhunderts die meisten klassischen Missionen Missionare nur einer Nationalität hatten⁵¹ und keine internationale Organisation schufen. Die Glaubensmissionen haben die internationalen Tendenzen der frühen klassischen Missionen aufgenommen, radikalisiert und institutionalisiert. Diese Entwicklung zu wirklich internationalen Missionen erfolgte schrittweise und hat ihren Abschluss noch nicht gefunden.⁵²

Die erste Glaubensmission entstand in England, wobei Schottland und Irland schon sehr früh eine wesentliche Rolle spielten. Von den ersten

⁵¹ Ausnahmen blieben aber erhalten, z.B. die Basler Mission, die sich zugleich als Schweizer und als deutsche Mission verstand oder auch die Leipziger und die Gossner Mission, die Missionare desselben Bekenntnisses aus Osteuropa hatten.

⁵² Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg brachte für die Mehrzahl der großen Glaubensmissionen eine wesentlich weitergehende Internationalisierung.

Missionaren der CIM kamen einige aus Schottland.⁵³ Durch eine Reise nach Dublin zu Grattan Guinness gewann Hudson Taylor 1866 die ersten irischen Missionskandidaten.⁵⁴ Die Entwicklung der frühen CIM ist typisch für viele Glaubensmissionen. Wo immer sie im Vereinigten Königreich angingen, hatte dies zur Folge, dass sie sich auch in die anderen Teile ausbreiteten: Die Livingstone Inland Mission hatte starke Wurzeln in Wales,⁵⁵ die Qua Iboe Mission hat bis heute ihre Zentrale in Nordirland beibehalten,⁵⁶ die Sudan United Mission fand anfänglich ihre stärkste Unterstützung in Schottland,⁵⁷ die North Africa Mission entstand in London.⁵⁸ Typisch war das Bemühen der SUM, in Schottland, Irland und England so schnell wie möglich je ein eigenes Council einzurichten.⁵⁹ Damit war die erste Stufe der Internationalität gegeben. Die britischen Königreiche waren zwar politisch vereinigt, jedoch religiös weitgehend getrennt organisiert, außerdem wiesen sie auch gewisse kulturelle Unterschiede auf. Allerdings gab es bei fast allen Missionen im Lauf der Zeit einen Trend, nach London zu ziehen und auch den schottischen Zweig aufzulösen, was eine gewisse Verringerung der innerbritischen Internationalität mit sich brachte.

Die erste Mission, die einen nordamerikanischen Zweig schuf, war die CIM (1888).⁶⁰ Grattan Guinness machte sich zwar (besonders 1889) um

⁵³ Broomhall, *Survivors' Pact* 150.

⁵⁴ Die Reise vom 19.-28.2.1866 nach Irland ist beschrieben in: Broomhall, *Survivors' Pact* 117-122; Michelle Guinness, *Guinness Legend* 84-86.

⁵⁵ Die erste Initiative ging von dem Baptistenpastor A. Tilly in Cardiff aus, der Cory, auch aus Cardiff, für die Finanzierung gewann. James Irvine aus Liverpool gehörte auch zu den Gründern (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 179).

⁵⁶ Etwa die Hälfte der Unterstützung für die QIM kommt [1985] nicht aus Irland.

⁵⁷ Prot. SUM 1904-1906.

⁵⁸ Steele, *Not in Vain* 14-19.

⁵⁹ Lightbearer Juli 1907 gibt die vollständige Liste.

⁶⁰ Der nordamerikanische Zweig hatte seinen Schwerpunkt anfangs in Kanada. Henry W. Frost, der erste Home Director der CIM in Nordamerika, berichtet in seinen Lebenserinnerungen, dass ein Freund Hudson Taylors gemeint habe, es sei doch unmöglich, dass Amerikaner mit Engländern, Schotten und Iren glücklich zusammenarbeiteten. Darauf habe er geantwortet, dass er das nicht so genau wisse, aber meine, der Heilige Geist wäre wohl auch dem Problem gewachsen (Henry W. Frost, *Autobiography* [unveröff.]). - In der CIM

die Ausbreitung der Idee der Glaubensmissionen in Amerika sehr verdient, er versuchte aber nicht, amerikanische Zweige für die mit ihm verbundenen Missionen zu gründen, sondern regte eigene amerikanische Missionsunternehmungen an.⁶¹ Die Cape General Mission fand schon 1893 in den USA Eingang,⁶² 1906 wurde der amerikanische Zweig selbstständig.⁶³ Die SUM hatte schon 1906 einen nordamerikanischen Zweig mit einem eigenen Haus in Germantown (Philadelphia),⁶⁴ dessen Schwerpunkt sich aber später nach Kanada verschob.⁶⁵ 1906 reisten zuerst Karl und dann Lucy Kumm zu einem ausführlichen Besuch in die USA.⁶⁶ 1906 hatte der SUM-US Zweig schon vier Missionare. Der (bald wieder gelöste) Zusammenschluss mit der kanadischen Africa Industrial

haben tatsächlich Amerikaner und Briten, wenn vielleicht auch nicht immer glücklich, so doch dauerhaft zusammengearbeitet. Eine Reihe anderer Missionen erlebten deutliche Spannungen (z.B. AIM), andere führten eine "freundschaftliche Trennung" durch, z.B. RBMU, Unevangelical Fields Mission und Gospel Recordings.

⁶¹ Wichtigstes bleibendes Ergebnis dieser Bemühungen war die Gründung der Gospel Missionary Union in Kansas.

⁶² Walton reiste 1893 nach den USA auf Empfehlung von Andrew Murray an A.T. Pierson und A.J. Gordon, die ihm aus der Heiligungsbewegung vertraut waren. Auf der SVM Konferenz 1894 traf Walton Hudson Taylor (Weeks, Spencer Walton 840. Nach 1940 verschob sich das Schwergewicht der Mission nach USA (AEF Guide 17).

⁶³ AEF Guide 7.

⁶⁴ Lightbearer Juli 1906. Viel Unterstützung kam aus den Bibelklassen von Pastor Stearns (dem Gründer des heute noch existierenden D.M. Stearns Missionary Fund) in der Umgebung Philadelphias.

⁶⁵ Das erste Council der SUM in Kanada traf sich 1924 (The SUM 75th Jubilee 1904/1979, Sidcup 1979, 26). - Der nordamerikanische Zweig kam nach seiner Gründung bald in eine Schwächephase (Prot. SUM 14.7.1909; 7.2.1911). Das Interesse von Quäkern machte dann eine Auflösung des nordamerikanischen Zweiges unnötig (J. Gruhler, Builder, Germantown - Redmayne 8.5.1911). 1912 versuchte Kumm durch seinen Besuch in den USA die SUM dort zu stärken, als der Erste Weltkrieg ausbrach, ging er ganz nach den USA, weil er meinte, wegen seiner früheren deutschen Staatsbürgerschaft dadurch der Mission besser dienen zu können (Prot. SUM 9.9.14 On the consideration of Home Expenses under the circumstances of the war, Dr. Kumm suggested that it might be well for him to comply with the repeated invitations from the American Branch to help them develop their work"). Prot. 20.2.1915 stellt fest, dass es besser ist für Kumm, in den USA zu bleiben.

⁶⁶ Lightbearer May 1906, 75. Am 11.8.1906 starb Lucy Kumm in Northfield an Bauchfellentzündung (Telegramm Wil Moody - Karl Kumm 12.8.1906).

Mission [SIM] war ein weiterer Versuch, die Internationalisierung zu verstärken.

Bei der Übertragung einer Mission nach Amerika lagen meist irgendwelche Beziehungen oder Einladungen vor. Beides fehlte, als Constance Brandon 1920 in den USA landete, um dort eine WEC Heimatbasis' aufzubauen.⁶⁷ 1922 wurde ein selbständiger nordamerikanischer Zweig des WEC gegründet,⁶⁸ von dem 1924 Kanada unter Rev. Roadhouse abgetrennt wurde.⁶⁹ Durch Schwierigkeiten mit dem Gründer und sehr autokratischen Leiter des WEC, C.T. Studd, wechselten die meisten amerikanischen Missionare dann zur Africa Inland Mission.⁷⁰ Die nordamerikanischen Zweige hörten bald auf zu bestehen.⁷¹ 1933⁷² machte Olive Ashton einen neuen Anfang in Kanada,⁷³ der dann von Alfred Ruscoe ab 1936 ausgebaut wurde.⁷⁴ Von Kanada (1936) aus gründete Ruscoe den amerikanischen Zweig des WEC 1939 neu.⁷⁵

⁶⁷ Sie war "a single, unknown, lone Englishwoman, to represent the Heart of Africa Mission" (Rhoadhouse im Editorial der ersten Nummer der amerikanischen Ausgabe von "The Worldwide Evangelization Crusade" Okt./Nov. 1923).

⁶⁸ Prot. First Meeting of the Council for North America 24.1.22, Constance Brandon Organizing Secretary.

⁶⁹ Prot. WEC-US Council 19.9.1924; The Worldwide Evangelization Crusade, American edition Dec. 1924. Vgl. Constance Brandon - Alfred Buxton 9.8.1924.

⁷⁰ HDC (AIM) - Grimwood 7.1.1926; 18.1.1926; 26.1.1926; HDC - Field Council 3.6.1926; HDC - Pierson 28.6.1926.

⁷¹ Die letzte Information über den amerikanischen Zweig ist, dass er, da es zu keiner Vereinbarung mit C.T. Studd gekommen sei, selbständig weiterarbeiten will (Alfred Buxton in "Evangelization Now!" No 64 [15.11.1926-15.1.1927]. Die beim WEC-US vorliegenden Quellen enden hier. Sie müssen aber nicht vollständig sein.

⁷² Evtl. 1932, die Quellen sind nicht eindeutig (World Conquest Nov./Dez. 1933).

⁷³ Olive Ashton war als Missionarin des WEC [HAM] in Zaire gewesen, wo sie wegen ihrer kanadischen Herkunft den Namen Ma Kanada erhalten hatte. Die Korrespondenz zu ihrer Arbeit in Kanada befindet sich beim WEC in Ft Washington. Sie verließ 1934 Kanada und übergab ihre Arbeit vorübergehend einem Kanadier, Harry Spence. 1935 konnte sie nicht nach Kanada zurückkehren, weil Norman P. Grubb sie als Mitarbeiterin in Großbritannien brauchte (Ashton - Spence 30.8.1935).

⁷⁴ Ma Kanada [Ashton] - Rusiko [Ruscoe] 6.11.1936.

⁷⁵ Alfred W. Ruscoe, The Lame Take the Prey. An Autobiography, Ft Washington/Toronto 1968 beschreibt die Entwicklung. Siehe bes. 75, 95-97.

Für US-amerikanische Missionen liegt es international gesehen nahe, sich nach Kanada auszubreiten, für kanadische Missionen gilt das gleiche in umgekehrter Richtung. Die Missionary Alliance A.B. Simpsons wurde schon 1889 zur International Missionary Alliance,⁷⁶ um die Kreise der Christian Alliance in Kanada mit einzuschließen.⁷⁷ Ähnlich machte die AIM schon im Jahr ihrer Gründung Anstrengungen, in Kanada Fuß zu fassen.⁷⁸ Aber erst 1936 kam es zu einer festen Struktur.⁷⁹

Wie die britischen Missionen hatten auch die amerikanischen Missionen eine starke Tendenz, den Atlantik zu überqueren. 1895 wurde die AIM in Philadelphia gegründet.⁸⁰ 1906 hatte sie schon ein British Council,⁸¹ aus dem sich der selbständige Britische Zweig entwickelte.⁸² Die 1898

⁷⁶ Nilhaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 85f "Canadian Cooperation." 1887 wurde Dr. William Cassidy der erste kanadische Missionar und der erste Missionar der CMA für China, starb aber schon in Japan an den Pocken, die er sich auf dem Schiff (steerage class) zugezogen hatte (Paul L. King, Early Alliance Missions in China in: Hartzfeld/Nienkirchen, Birth of a Vision 261-277 [264f]).

⁷⁷ Mit der Vereinigung der Christian Alliance und der Missionary Alliance zur CMA verlor Kanada dann seine Eigenständigkeit, was zu einem drastischen Rückgang der dortigen CMA führte (Niklaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 99). Die Geschichte der CMA in Kanada und ihres Gründers John Salmon wird dargestellt in: Lindsay Reynolds, Footprints. The Beginnings of The Christian and Missionary Alliance in Canada, Toronto 1982 (bes. 295ff).

⁷⁸ Zwei der neu akzeptierten Kandidaten (Mr and Mrs Thomas H. Allen) wollen nach Kanada, um dort die AIM bekanntzumachen (HD 3 [März 1896]).

⁷⁹ Oswald Smith, Pastor der "Peoples Church", einer CMA Gemeinde vom Tabernacle Typ, war Präsident (Übersicht der Entwicklung der AIM in Wheaton Archives 81-7-4). 1952 wurden Schritte unternommen, um den kanadischen Zweig selbständig zu machen (Prot. AIM 17.12.52). 1956 war dieses Ziel erreicht (Prot. AIM International Conference Meeting 10-14.9.1956).

⁸⁰ Scott war aus Schottland eingewandert, und da in der ersten Gruppe der ausreisenden Missionare ein Schotte war und man sich in Schottland traf, wurde dort erst die Mission konstituiert und Scott zu ihrem Leiter gewählt (HD Nr 1, 5 [1895]). Aber es wurde noch keine britische Heimatbasis geschaffen.

⁸¹ Mrs Elizabeth Parker-Brown war Organizing Secretary des Britischen Home Councils. Zwei kurze Besuche Hurlberts und ein darauffolgender Brief von A.T. Pierson waren die Grundlage. Leiter des Councils war Rev. Stuart Holden (HD Juli/Okt. 1906).

⁸² Übersicht über die Entwicklung der AIM, Wheaton Archives 81-7-4.

als Africa Industrial Mission gegründete SIM⁸³ hatte schon bald ein englisches Komitee in Liverpool, das aber 1920 praktisch nicht mehr existierte. Bingham machte dann 1922 einen Besuch in Großbritannien und organisierte in Liverpool und Glasgow je ein Council.⁸⁴

Etwa zur selben Zeit fand eine Ausweitung der Glaubensmissionen auf die britischen Dominions in Afrika und Australien statt.⁸⁵ Sehr schnell geschah das bei der SUM durch ein Prospekt, das dem südafrikanischen Arzt Dr. Fallon 1905 von einem Freund aus Schottland, der einen Vortrag Kumms gehört hatte, zugeschickt worden war.⁸⁶ Er war so begeistert, dass er sofort ein Auxiliary organisierte,⁸⁷ das 1907 im Zusammenhang mit Kumms Besuch in Südafrika zum selbständigen Council wurde.⁸⁸

Die nächste große Reise Kumms führte wieder nach Südafrika, hatte aber als wichtigste Ziele Australien und Neuseeland, wo Kumm 1911 auch eigene Councils organisierte.⁸⁹ 1913 wurde beschlossen, dass der australische Zweig im östlichen Sudangürtel arbeiten solle, da der anglo-ägyptische Sudan von Australien leichter zu erreichen sei als Nigeria.⁹⁰ Hurlbert besuchte um 1918 Australien, woraufhin Rev. und

⁸³ SIM und auch ECWA geben 1893 als Gründungsjahr an. Die Missionsunternehmung von 1893 war aber eine Freimission und steht nur in personaler, nicht in organisatorischer Verbindung mit der späteren SIM.

⁸⁴ Prot. SIM First Council Meeting 21.9.1922.

⁸⁵ Kanada spielt hier keine Rolle, weil es stärker nach den USA hin orientiert war.

⁸⁶ Es handelte sich um Kumms Traktat "Crisis in Hausaland - Cross or Crescent" (Lightbearer 1908,173).

⁸⁷ Lightbearer Weihnachten 1905. Laut Lightbearer 1908,173 suchte er zuerst Andrew Murray auf und bildete dann auf dessen Rat hin das südafrikanische Auxiliary. Der älteren Quelle ist hier der Vorzug zu geben, zudem eine Tendenz besteht, die Rolle der berühmten Personen über Gebühr hervorzuheben.

⁸⁸ Lightbearer Juli 1907.

⁸⁹ Karl Kumm, Report of a visit to South Africa, Australia, New Zealand and the United States of America, undertaken in the interests of the United Mission.

⁹⁰ Prot. SUM 23.4.1913. Eine Parallele hierzu ist die Übergabe der Missionsarbeit der CMS in Zentraltanzania an die australische CMS. - Einen Überblick über die Arbeit des Australian and New Zealand Branch der SUM bietet: The SUM 75th Jubilee 1904-1979, Sidcup 1979, 6.

Mrs Stuart Bryson Missionare der AIM in Kenya wurden. Als sie 1938 aus Gesundheitsgründen aus dem Missionsdienst in Kenya ausscheiden mussten, wurde Stuart Bryson hauptberuflich Sekretär des australischen Councils.⁹¹ 1926 besuchte Bingham Australien und Neuseeland, und in den nächsten elf Jahren stellten die beiden Länder der SIM 20 Missionare.⁹² 1937 regte sich auch in Südafrika Interesse.⁹³

Sehr schnell ging die internationale Ausbreitung des WEC vonstatten. 1920 hatte Constance Brandon die Arbeit in den USA begonnen, von dort aus machte sie 1922 eine Reise nach Neuseeland und Australien. Ihre Ansätze nahm Priscilla Studd auf, um eine australisch/neuseeländische Heimatbasis des WEC zu gründen,⁹⁴ wenn es auch jeweils erst später zur Einrichtung selbständiger „Sending Bases“ kam. Nach 1935 vertrat Hans von Staden,⁹⁵ Missionar der Africa Evangelistic Band und ab 1942 Gründer und Leiter der Dorothea Mission,⁹⁶ den WEC in Südafrika.⁹⁷

Eine besondere Rolle in dieser „Commonwealth Stufe“ spielt die South Africa General Mission, die 1894 in Kapstadt als Zusammenschluss der Cape General Mission (1889) und der South East Africa Evangelistic Mission (1891) organisiert worden war.⁹⁸ In ihr arbeiteten auch (weiße)

⁹¹ Richardson, Garden of Miracles 79f. 1961 wurde das Council völlig unabhängig.

⁹² Prot. SIM 1937 11-2.

⁹³ Rev. R. Wighton (Prot. SUM 1937/11-2). 1938 reiste Isabella Graham als erste südafrikanische Missionarin der SIM aus (Prot. SUM 1938/11).

⁹⁴ Constance Brandon - Priscilla Studd 29.10.1925.

⁹⁵ (1905-1986). Rückblick auf sein Leben: Dorothea Rundbrief 121.

⁹⁶ Siehe: 45 Jahre Dorothea Mission *in*: Dorothea Rundbrief 123.

⁹⁷ The World of WEC, Gerrards Cross oJ. Die Beziehungen zwischen WEC und von Staden, der C.T. Studd noch vor dessen Tod in Zaire besuchte, sind bis zu seinem Tode eng geblieben. Patrick Johnstone, der Herausgeber von "Operation World", war ursprünglich Missionar der Dorothea Mission, bis er auf Vorschlag von Leslie Brierley 1979 zu dessen Nachfolger als International Research Secretary des WEC gemacht wurde. Die derzeit gültigen Ausgaben sind: Operation World, Bromley/Waynesboro GA/Gerrards Cross '1986(1974) in der 2. überarbeiteten Auflage 1987; Deutsche Ausgabe: [bearbeitet von Thomas und Christine Schirmacher] Gebet für die Welt. Handbuch für Weltmission, Neuhausen 41987(1978).

⁹⁸ Weeks, Spencer Walton 90; AEF Guide 6.

südafrikanische Missionare in beträchtlicher Zahl mit. Trotz der Gründung in Kapstadt und des Vorsitzenden Andrew Murray handelt es sich hier nicht um eine südafrikanische Mission, sondern um eine feldgeleitete britische Mission, bei der die Feldleitung zugleich als südafrikanischer Zweig fungierte.⁹⁹

Zwei Missionen, die als australische Missionen begannen, gingen bald in britische Trägerschaft über: die von Joseph Booth 1892 gegründete Zambezi Industrial Mission¹⁰⁰ und die von ihm 1893 gegründete Nyasa Industrial Mission.¹⁰¹ Ähnlich erging es der von dem Schweizer 1161i Chatelin 1896 in den USA gegründeten Mission Philafricaine,¹⁰² für die 1899¹⁰³ ein Schweizer Hilfskomitee unter der Leitung seiner Schwester Alida Chatelin entstand. Ihm übertrug das amerikanische Komitee die ganze Arbeit, als die von ihm ausgesandten Missionare mit Chatelin nicht zusammenarbeiten konnten und auch kaum Geld einging.¹⁰⁴

Als Hudson Taylor 1889 Norwegen besuchte, führte das nicht zur Gründung eines norwegischen Zweiges der CIM, sondern 1891 zur Bildung einer selbständigen, aber mit der CIM assoziierten Mission,¹⁰⁵

⁹⁹ Inzwischen hat die AEF eine echte internationale Organisation mit dem internationalen Hauptquartier in Reading (GB).

¹⁰⁰ Siehe auch: Cairns (Mrs), Pastor Charlie Bonongwe. Chosen, Called and Faithful, Wroughton O.J.; Hobrow, Brenda, Malawi Revisited by Ruth Duncan, Mary Farquharson and Brenda Hobrow (News and Prayer Letter Brenda Hobrow June 1985).

¹⁰¹ Die Station Likubula wurde 1894 mit australischem Personal gegründet, noch im selben Jahr als selbständige Mission konstituiert und 1896 von Booth an die australischen Missionare übergeben (David Langford, Joseph Booth 39), deren australisches Komitee sich aber noch im selben Jahr aus finanziellen und anderen Gründen auflöste [The Jubilee of the Nyasa Mission 1893-1943, 5]. Präsident der NIM war von 1894-1914 Richard Cory (14).

¹⁰² Héli Chatelin, *The First Expedition Successful! in: NN, Les Rapports de la Mission Philafricaine 1898-1905*, Lausanne 1905

¹⁰³ Schon 1896 hatten Schweizer Damen einen Basar veranstaltet und 850 Sfr nach New York geschickt (Statement No 3. Success of the Philafrican Liberators' League S.7 in: *Les Rapports de la Mission Philafricaine 1898-1905*, Lausanne 1905).

¹⁰⁴ Rudolphe Brechet, *J'ai ouvert une porte devant toi. Essai sur l'histoire de la Mission Philafricaine*, Lausanne O.J. [1972], 12-14.

¹⁰⁵ Eine wichtige Rolle spielte Ohne Halvorsen (Norsk Misjonsleksikon Bd II, 227f Stavanger 1967).

dem Kinamisjonsforbund.¹⁰⁶ Damit war eine weitreichende Entscheidung gefallen. Noch 1888 war ein nordamerikanischer Zweig der CIM gegründet worden, doch Taylor wählte außerhalb des englischen Sprachgebietes eine Organisationsform, die eine größere Unabhängigkeit gewährte und einen geringeren Anteil an der Verantwortung bot.¹⁰⁷ In China wies dann Taylor jeweils nach einer Periode der Einarbeitung den assoziierten Missionen eigene Arbeitsgebiete im Rahmen der CIM zu.¹⁰⁸

Demselben Muster folgte auch Fredrik Franson. Als er seine ersten Missionen in Europa begann, konnte er sie keiner amerikanischen Mission anschließen, da er die Scandinavian Alliance Mission [TEAM] erst danach gründete. Außerdem hatte er erst durch seinen Besuch in London 1882 zum intensiven Engagement für die Weltmission gefunden.¹⁰⁹ Aber er brachte seine Missionen in enge Beziehung zur CIM. Als die ScAM dann ab 1892 in Südafrika arbeitete, traten um die Jahrhundertwende auch Mitarbeiter aus den von Franson beeinflussten Erweckungs- und Missionsbewegungen Schwedens (Svenska Alliansmissionen,¹¹⁰ Helgelseförbundet¹¹¹) und Norwegens (Norsk Misjonsforbund-

¹⁰⁶ Heute Norsk Luthersk Misjonssamband. Diese Gemeinschaftsbewegung ist stark amtskritisch und kirchenkritisch.

¹⁰⁷ Für Deutschland wurde 1899 der Deutsche Zweig der CIM gegründet, der sich aber sehr bald zur assoziierten Liebenzeller Mission entwickelte (Andreas Franz, Hudson Taylor 163ff), die dann auch Arbeiten außerhalb Chinas übernahm, seit 1982 auch in Afrika (Albert Reckemmer - Fiedler 5.2.1988). Vgl. Klaus Fiedler, Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen in: Hans Kasdorf, Klaus W. Müller (Hg.), Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift George W. Peters, Bad Liebenzell 1988, 184-200 (hier 189).

¹⁰⁸ Einen Überblick über die assoziierten Missionen der CIM bietet: Marshall Broomhall, The Jubilee Story of the China Inland Mission, London 1915, 210-212.

¹⁰⁹ Torjesen, A Study of Fredrik Franson 226.

¹¹⁰ N.N., Swedish Alliance Mission e South Africa 1901 - 1951, Piet Retief 1951. K.A. Hjelm war der erste Missionar der Svenska Alliansmissionen und arbeitete zuerst mit der Scandinavian Alliance Mission of America. 1909 teilte Hjelm Dawson der Missionarskonferenz mit, dass die schwedische Scandinavian Alliance Mission fortan selbständig arbeiten werde, allerdings unter demselben Namen [dieser Name wurde 1913 in Svenska Alliansmissionen verändert (Swedish Alliance Mission e South Africa 1901-1951, 167)], woraufhin der nun unabhängigen schwedischen Scandinavian Alliance Mission die Arbeit in Transvaal zugeteilt wurde (Dawson, History 155).

det¹¹²) in diese Arbeit ein. Alle diese skandinavischen Gruppen erhielten nach einiger Zeit ein eigenes Arbeitsfeld.¹¹³

Historisch beachtenswert sind die Versuche Alma Doerings von der Congo Inland Mission, ihre Mission zu internationalisieren, auch wenn sie keine europäischen Zweige hervorgebracht haben. Die Defenseless Mennonites¹¹⁴ und die Central Conference Mennonites, mit denen Alma Doering verbunden war, hatten nach ihrem Entschluss, eine Missionsarbeit in Zaire aufzunehmen, zwar das dafür nötige Geld zusammengebracht, konnten aber aus ihren eigenen Kreisen keine Missionare finden.¹¹⁵ Alma Doering erhielt deswegen die Erlaubnis, in Europa Missionare für die Congo Inland Mission zu suchen.¹¹⁶ Bis 1915 gewann sie elf Missionare aus Großbritannien, Holland, Deutschland, Norwegen und Schweden, und sie fand auch finanzielle Unterstützung.¹¹⁷ Es wurde eine deutsche Abteilung der Congo Inland Mission gegründet,¹¹⁸ und

¹¹¹ Anna Matson war die erste Missionarin (Dawson, History 79). Vgl.: Zulussionären. Scildringar från Helgelseförbundets Missionsfält i Sydöstra Afrika, Götäbro 1916.

¹¹² Der erste Missionar war Knut Salvesen (Dawson, History 79). Im Jahre 1906 soll Norske Misjonsforbundet von der Scandinavian Alliance Mission die Station Glendale übernehmen (145). Der Norske Misjonsforbundet übernahm aber auch Ekutanandeni von der gescheiterten Frie Ostafrikanske Mission.

¹¹³ Von der (allerdings wenig intensiven) Geschichtsschreibung von ScAM/TEAM wurden diese "Zweige" als solche nicht zur Kenntnis genommen.

¹¹⁴ Heute Evangelical Mennonite Conference.

¹¹⁵ Melvin J. Loewen, *Three Score. The Story of an Emerging Mennonite Church in Central Africa*, Elkhart 1972, 39. Alma Doering war und blieb Lutheranerin, die ersten Missionare der Congo Inland Mission, Lawrence und Rose (Boehning) Haigh waren Baptisten, die sich aber einer Mennonitengemeinde angeschlossen hatten.

¹¹⁶ James C. Juhnke, *A People of Mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*, Newton, Kansas 1979. Die Deutsche Elisabeth Schlansky wurde im Mai 1912 mit dem gleichen Auftrag betraut.

¹¹⁷ Zur Werbung veröffentlichte sie: Alma Doering, *Röster från Kongo*, Stockholm o.J. Über ihr Auftreten auf der Konferenz der Heiligungsbaptisten in Örebro nach Ausbruch des Krieges: Alma Doering, *The Winning Side in: The Christian Evangel* Dez. 1914, 443-445/480. Einen Überblick über ihre Tätigkeit in Europa vermittelt das Kapitel "Missionary Interest in Europe" in: Alma E. Doering, *Leopard Spots or God's Masterpiece. Which? An attempt to answer after 18 years of missionary service among races of three colors, white, black and copper*, Cleveland Ohio o.J. [1914, vor Kriegsausbruch].

¹¹⁸ Doering. *Leopard Spots* 161-165.

Alma Doerings Kollegin Elisabeth Schlansky veröffentlichte eine Broschüre,¹¹⁹ in der sie einem entstehenden deutschen Zweig spätere Selbständigkeit versprach.¹²⁰ Da der Krieg ausbrach, konnten drei Missionare nicht ausreisen,¹²¹ acht erreichten Zaire, aber alle wurden in der Congo Inland Mission nicht heimisch,¹²² so dass ab 1925 die Congo Inland Mission eine rein amerikanische Mission wurde.¹²³ Das Ausscheiden der Europäer führte zur Gründung zweier neuer Missionen: Oskar Anderson¹²⁴ gründete die Svenska Baptist Mission in Zaire, Henning und Elsa Karlson (Lundberg)¹²⁵ die Mission Baptiste Suedoise der Örebromissionen in (Frz.) Kongo.

Eine wichtige Ausnahme in der von Hudson Taylor entwickelten Praxis der assoziierten nicht-englischsprachigen Missionen bildet, abgesehen

¹¹⁹ Elisabeth Schlansky, Alma Doering, Die Kongo-Inland Mission, Brieg o.J. [1915] (16 Seiten). Das Heft wurde innerhalb der Christlichen Gemeinschaft Brieg, einer [Mühlheimer] Pfingstgemeinde, publiziert, zu der Elisabeth Schlansky gehörte (Paul Edel - Fiedler 19.7.1989).

¹²⁰ Juhnke. A People of Mission 69.

¹²¹ Die Deutsche Frl. Candisch, im Mai 1915 offiziell von der ColM angenommen, die Schwedin Frl. Carlson, angenommen August 1915 [Ursache für die Nichtausreise nicht völlig sicher] und der [ungenannte] Norweger.

¹²² Listen der Missionare bieten: C.E. Rediger (Hg.), 25 Years of Mission Work in Belgian Congo, Chicago 1938, 87f; Loewen, Three Score, 160-176. Knappe Informationen zu den wichtigsten Persönlichkeiten bietet das einzigartige Handbuch: Irvine, The Church of Christ in Zaire 67,70,104f,125.

¹²³ Zwei der Missionare (Tolfson und Edghard) gingen in die benachbarte Mission der amerikanischen Presbyterianer (Rediger, 25 Years 87). Frederick Johnstone ging zur von William Burton 1915 gegründeten Congo Evangelistic Mission. - Im Zusammenhang der Frage nach der Internationalität der Congo Inland Mission musste auch die Frage nach deren Interdenominationalität geklärt werden.

¹²⁴ Er hatte den Ruf in die Missionsarbeit in Zaire durch einen Vortrag von Ebonne Sjöblom, der Witwe von E.V. Sjöblom, erhalten, der einer der ersten war, der die Kongo Greuel publizierte [S. 240ff]. Auskunft über Andersons Zeit in der Congo Inland Mission gibt: Diary of Oskar Anderson August 14, 1914 through Nov. 4, 1916. Typewritten from an original copy by Helen Neufeld Coon (zur Trennung von der Congo Inland Mission bes. 15.10- 4.11.1916). Einen Rückblick auf diese Zeit bietet seine Frau Sarah (geb. Kroeker), ursprünglich Missionarin der amerikanischen Congo Inland Mission in: The Congo Missionary Messenger Juli/Aug. 1953, 14-21.

¹²⁵ Vgl. Elsa Karlson, Med Gud i Kongo. Personliga minnen och upplevelser, Örebro 1956; Alma Doering, The Winning Side in: The Christian Evangel Dez. 1914, 445 zu ihrer Berufung.

von Alma Doerings und Elisabeth Schlanskys vergeblichem Versuch, die Sudan United Mission. 1912 kam es zur Gründung eines selbständigen dänischen Zweiges,¹²⁶ obwohl Kumm lieber nur ein dänisches Auxiliary gehabt hätte.¹²⁷ Zur gleichen Zeit bemühte sich Karl Kumm um die Bildung eines deutschen Zweiges,¹²⁸ wofür er die Unterstützung des Leiters der Orientmission,¹²⁹ Ernst Lohmann, gewann.¹³⁰ Auf einen von Lohmann gedruckten Aufruf hin bewarben sich auch einige deutsche Missionskandidaten,¹³¹ aber der Kriegsausbruch verhinderte die Verwirklichung.¹³²

Sie blieb dem norwegischen Zweig der SUM vorbehalten, dessen Anfänge in das Jahr 1917 zurückreichen.¹³³ Wie in Dänemark der Kreis um Dr. Brønnum versuchte man zuerst, die klassische Missionsgesellschaft des Landes, die 1844 gegründete Norske Missionsselskap (NMS),¹³⁴ für die Arbeit im Sudangürtel zu gewinnen. Dies gelang nicht, so dass eine eigene norwegische Sudanmission gegründet wurde, die sich aber 1921 für einen Zusammenschluss mit der Norske Missionsselskap ent-

¹²⁶ Prot. SUM 5.6.1912.

¹²⁷ Kumm - Sir [Pedersen] 21.3.1911 "I think the auxiliary idea is the better. It simplifies the work as controll is self-centred." Das dänische Auxiliary würde dann zwei SUM Direktoren benennen.

¹²⁸ Ein Missionar der SUM, Dr. Krusius, war Deutscher. Als junger Mann war er 1900 Kassierer der neugegründeten Sudan-Pionier-Mission gewesen. Durch ihn hoffte Kumm Hilfe für die Gründung eines deutschen Zweiges der SUM für die Arbeit in Adamaou, Nordkamerun, zu bekommen (Prot. 11.9.1912).

¹²⁹ Schon vor Kums Ausscheiden aus der Sudan-Pionier-Mission war in Zusammenarbeit mit Dr. Lepsius, dem Leiter der Deutschen Orientmission, ein Zusammenschluss (mit gemeinsamem Vorstand und getrennten Abteilungen) der beiden Missionen geplant (Prot. SPM 27.11.1900), der dann aber von der Orientmission abgelehnt wurde (Prot. SPM 3.2.1902).

¹³⁰ Prot. SUM 17.7.1912 (Council möchte die Gründung eines deutschen Auxiliary).

¹³¹ Prot. SUM 8.1.1913.

¹³² Prot. SUM 10.6.1914 berichtet, dass die deutschen Missionare "almost immedeatly" unter den Lakka in Nordkamerun beginnen würden.

¹³³ Fredrik Müller, Vorsteher der Bibelschule der Inneren Mission (Norsk Misjonsleksikon Bd III, Stavanger 1967).

¹³⁴ Einen Überblick bietet die vierbändige "Det Norske Missionsselskaps Historie", Stavanger 1943-49.

schied.¹³⁵ 1925 begann der norwegische Zweig der SUM die Arbeit in Ngaoundere in Nordkamerun,¹³⁶ 1927 wurde er weitgehend in die NMS integriert,¹³⁷ die aber erst 1939 die volle Verantwortung übernahm.¹³⁸ Die NMS gilt heute, allerdings in sehr losem Verband, als einer der zehn Zweige der SUM.¹³⁹ Weitere Versuche, kontinentaleuropäische Zweige der Glaubensmissionen zu errichten, wurden bis 1938 nicht gemacht, abgesehen davon, dass die SIM 1936 unter der Leitung von Dr. Pierre de Benoit,¹⁴⁰ dem Leiter der ersten Schweizer Bibelschule,¹⁴¹ die Gründung eines Schweizer Auxiliary freudig zur Kenntnis nahm.¹⁴² 1934 gab es auch Pläne, einen ungarischen Zweig unter Pfarrer Zulauf,¹⁴³ Budapest, aufzubauen.

Nicht alle großen Glaubensmissionen durchliefen den Prozess der Internationalisierung gleich schnell. Von den US-amerikanischen Missionen zeichnet sich TEAM durch eine langsame Internationalisierung aus,¹⁴⁴

¹³⁵ Norsk Missionstidende 1921, 234f.

¹³⁶ Report of First Field Council 8.7.1925.

¹³⁷ "Den Nye Mission i Kamerun" in: Det Norske Missionsselskaps Aarbok 1927, Stavanger 19-28. 75. Es wird betont, dass die Kamerunmission keine neue Missionsgesellschaft ist, sondern zusammengeschlossen mit der NMS. Sie behält aber eine eigene Struktur.

¹³⁸ The SUM 75th Jubilee 1904-1979, Sidcup 1979, 20.

¹³⁹ Ebenda.

¹⁴⁰ René Pache, Pierre de Benoit 1884-1963. Notice biographic, Vennes 1965.

¹⁴¹ École Biblique Emmaüs in Vennes bei Lausanne, heute in St. Leger. Emmaüs ist die erste evangelikale Schule auf dem Kontinent, die die Akkreditierung auf dem Niveau B (Fachhochschulniveau) der evangelikalen Akkreditierungsvereinigung erhalten hat (Int. Frank Horton 24.9.1986).

¹⁴² Prot. SUM 1936/VIII-4.

¹⁴³ Der Leiter des Diakonissenvereins Phöbe war als Zweigvorstand vorgesehen (Ziemendorf - Zulauf 20.11.1934).

¹⁴⁴ 1901 bis 1909 gab es so etwas wie einen skandinavischen Zweig der Scandinavian Alliance Mission of North America. Wegen der losen Organisationsstruktur der frühen Scandinavian Alliance Mission handelte es sich aber eher um eine assoziierte Mission als um einen skandinavischen Zweig. In den Geschichtsdarstellungen von TEAM, die allerdings wenig detailliert sind, wird von dem "skandinavischen Zweig" keine Notiz genommen.

erst 1946 wurde ein kanadisches Büro errichtet.¹⁴⁵ Noch langsamer als bei TEAM fand die Internationalisierung bei der CMA statt. Sie entwickelte, abgesehen von einem starken kanadischen Anteil, keine ausländischen Zweige, bis es 1955 zur Gründung des niederländischen Zweiges unter dem Namen CAMA-Zending kam.¹⁴⁶ Die Gospel Missionary Union hat seit wenigen Jahren auch ein kanadisches Büro, wird aber schon seit ihren Anfängen aus Kanada unterstützt. Die World Gospel Mission hat seit 1982 einen eigenen kanadischen Zweig.¹⁴⁷ Auch diesseits des Atlantiks haben einige der älteren Missionen keine internationalen Strukturen entwickelt, zumindest wenn man die Vielfalt innerhalb Großbritanniens als „national“ ansieht. Zu dieser Gruppe gehören die Qua Iboe Mission als größere Mission und eine Reihe kleinerer Missionen wie Angola Evangelical Mission, Southern Morocco Mission und Central Morocco Mission.

Auf dem europäischen Festland bestand die Internationalität der Glaubensmissionen zunächst darin, dass sie einer britisch/internationalen Mission affiliert waren. Oft entstand aber neben dem deutschen Zweig ein Schweizer Zweig,¹⁴⁸ so in Ansätzen schon 1890 bei der Barmer

¹⁴⁵ Vernon Mortensen, *The Organizational Nature of TEAM* (Vervielfältigung) o.J., 4. Der direkte Anlass für die Errichtung eines kanadischen Büros waren die Devisenexportbeschränkungen des Zweiten Weltkrieges. Weil Chicago so nahe bei Kanada lag, war ein eigenes kanadisches Büro weniger nötig erschienen.

¹⁴⁶ Der offizielle Name ist Stichting Alliance Zendingencentrum Parousia (1955). Durch die Belgian Evangelical Mission hatte das holländische Ehepaar Könemann-Knecht von der CMA gehört und sich an Dr. Jaffray, der 1942 auch für die Gründung der New Tribes Mission eine große Rolle spielte, gewandt. Nach einer ersten Ablehnung reisten sie 1937 mit dem amerikanischen Zweig der CMA nach Indonesien aus. 1952 kehrten sie endgültig zurück und wurden mit dem Aufbau der Heimatarbeit der CAMA beauftragt. 1955 erfolgte die Inkorporation der CAMA (E. van Vollenhoven, *Enkele grepen uit de vroege geschiedenis [1937-1953] van het CAMA-Werk in Ned. Oost-Indi in: De Pionier* Mai 1986, 7f, 14. Inzwischen gibt es auch einen britischen Zweig, die British Missionary Alliance mit drei Missionaren (1987) in Kolumbien und Indonesien. Im Unterschied zu der denominationell gewordenen Mutterorganisation CMA ist die British Missionary Alliance interdenominationell (British Missionary Alliance - Fiedler 1.10.1985).

¹⁴⁷ ¹³⁴APM0 502.

¹⁴⁸ Schon in den ersten Anfängen hatte die Sudan-Pionier-Mission auch einen Freundeskreis in der Schweiz. 1904 reiste der Schweizer Zimmerlin nach Assuan aus. Im Ersten Weltkrieg trugen die Schweizer den Unterhalt von Samuel Ali Hussein, dem einzigen Missionar, dem der Verbleib erlaubt blieb. Die treibende Kraft im Schweizer Freundeskreis war der in St.

Allianz Mission.¹⁴⁹ Skandinavien hat keine internationalen Glaubensmissionen hervorgebracht, doch gab und gibt es Zusammenarbeit über die skandinavischen Ländergrenzen hinweg zwischen verwandten Glaubensmissionen.

Seit 1888 hatten die Glaubensmissionen eine in den klassischen Missionen zwar ansatzweise begonnene, aber in diesem Ausmaß dort nie erreichte Internationalisierung erlebt. Diese wies zwei sehr unterschiedliche Tendenzen auf: Zum einen die Errichtung von (mehr oder weniger selbständigen) Zweigen in verschiedenen Ländern, zum anderen die Einrichtung von assoziierten Missionen.¹⁵⁰ Vorstufe zu beiden war oft die Mitarbeit einzelner Ausländer in einer bestimmten Mission. Diese Internationalisierung beruhte in erster Linie auf den die Glaubensmissionen tragenden Erweckungsbewegungen, besonders der Heiligungsbewegung. Die Erweckten, z.B. in Skandinavien, die alle der Staatskirche oder den Baptisten angehörten und denen auch die Missionen ihrer Kirchen offenstanden, fanden in ausländischen Missionen eine Spiritualität vor, die ihnen verwandter erschien als die der eigenen Denomination.

Auf der Seite der Missionen war die Internationalisierung verhältnismäßig leicht, weil sie an keine Kirchenleitungen oder Kirchen gebunden waren und damit auch nicht an deren territoriale und denominationelle

Chrischona ausgebildete Ludwig Rubli (Dessien, Wasser auf dürres Land 30). 1935 erklärte dann der Schweizer Zweig unter dem Druck der politischen Verhältnisse in Deutschland die Selbständigkeit, um für die deutschen und Schweizer Missionare handeln zu können (Ebenda 36; Feller - Ziemendorf 14.3.1934; R. Hugi - Ziemendorf 3.4.1934; Rubli - Ziemendorf 2.5.1934; Rubli - Evangelische Muhammedanermision [SPM] 10.7.1934). Das Wiesbadener Komitee war wenig verständnisvoll (Memorandum des Wiesbadener Komitees 1934), endgültige Regelung in "Neuordnung der Evangelischen Muhammedanermision 1935.

¹⁴⁹ Nach dem Krieg entstanden auch deutsche Zweige von Schweizer Missionen, z.B. bei der Kwango Mission.

¹⁵⁰ Nach 1950 sind keine assoziierten Missionen mehr gegründet worden. Ihre Stelle haben die nationalen "Missionsgemeinschaften" eingenommen wie Schweizerische Missions-Gemeinschaft (SMG) und Deutsche Missionsgemeinschaft (DMG), die, ohne ein eigenes Missionsfeld zu haben, Missionare in ausländische Missionen aussenden. Seit 1950 sind verhältnismäßig wenig deutsche Zweige internationaler Missionen gegründet worden. Der 1967 gegründete deutsche Zweig der NAM (heute Arab World Ministries) ging 1982 in der DMG auf.

Grenzen. Kulturell spielte der einigende Faktor der englischen Sprache eine wichtige Rolle, auch für die Gebiete, in denen Englisch zwar nicht Muttersprache, aber doch wichtige Fremdsprache war. Ein weiterer Faktor der Internationalisierung waren die Bibelschulen.¹⁵¹ Weil an diesen Schulen die Studenten ihre Ausbildung selbst bezahlen mussten und auch konnten¹⁵² und weder eine Kirche noch eine Mission¹⁵³ die Grenzen der Wirksamkeit dieser Schulen absteckte, zogen sie viele ausländische Studenten an.¹⁵⁴ Oft wurden so Kreise der Bewegung, aus der sie kamen, für eine der internationalen Glaubensmissionen gewonnen.

Wirklich repräsentative internationale Leitungsstrukturen wurden zwar gelegentlich entworfen, aber dann doch nicht geschaffen.¹⁵⁵ De facto wurde die Seniorität der ursprünglichen Heimatleitung anerkannt. In der Praxis war die Zusammenarbeit zwischen den jeweiligen amerikani

¹⁵¹ Siehe S. 426ff.

¹⁵² Das heisst nicht, dass die Gebühren, die die Studenten oder deren Freunde bezahlten, ausreichten, um die Schulen zu finanzieren. Aber für die fehlenden Summen kam die Schule durch freie Spenden ihrer Freunde selbst auf. Die Studenten legten sich durch den Eintritt in eine solche Schule nicht auf eine zukünftige Mission fest.

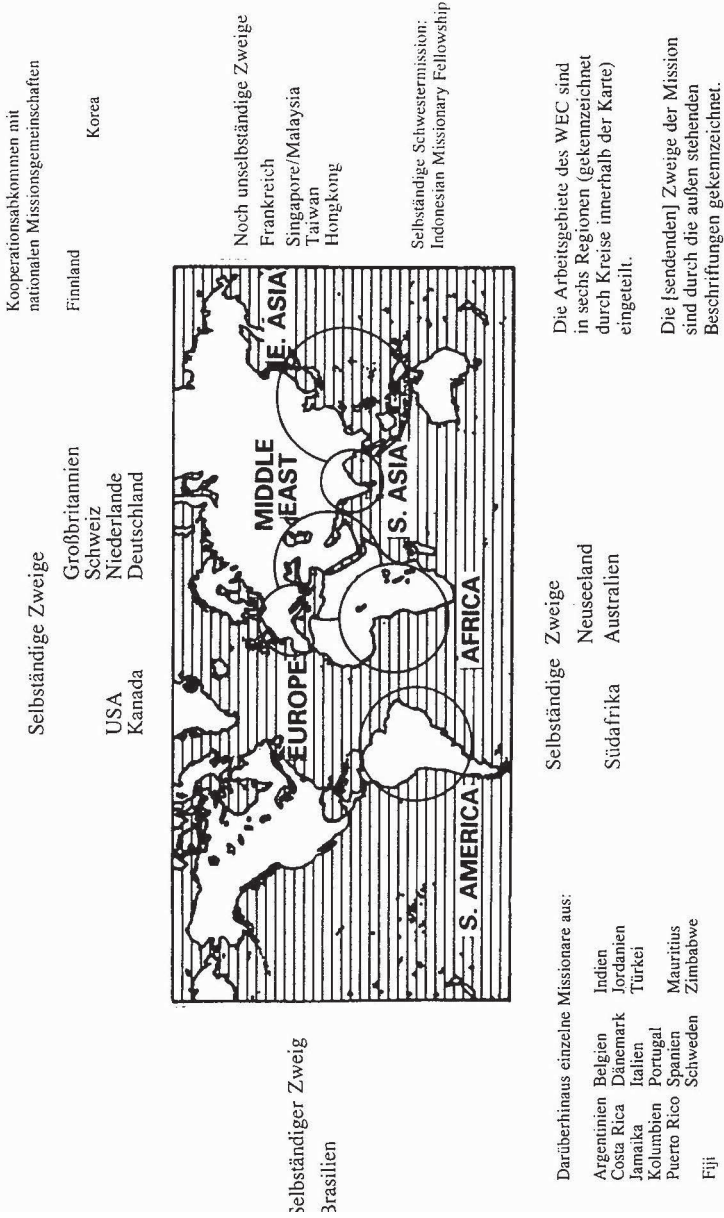
¹⁵³ Hierin unterschieden sie sich von den klassischen Missionsseminaren, die für eine oder auch mehrere mit ihnen verbundene Missionen Kandidaten ausbildeten. Das gilt nicht für St. Chrischona, das aber auch nicht mehr zu den klassischen Missionen gehört, sondern eine Vorstufe der Glaubensmissionen darstellt. 1874 wandte sich Heinrich Rappard anlässlich der

Konferenz in Oxford der Heiligungsbewegung zu und gab damit St. Chrischona, dessen Leitung er in der mit dem Tode Spittlers verbundenen schweren Krise übernommen hatte (Dora Rappard, Carl Heinrich Rappard, Gießen/Basel 1910, 116), die entscheidende Prägung (Andreas Franz, Hudson Taylor 112). Rappards Darstellung seines Heiligungserlebnisses findet sich in: Hans Staub, Wir sind sein Werk. 125 Jahre Pilgermission St. Chrischona bei Basel, Gießen/Basel 1965, 340.

¹⁵⁴ Schon zum ersten Jahrgang des ELTI gehörten zwei Franzosen, ein Russe, ein Inder und ein Syrer (Grattan Guinness, The East-End Training Institute for Home and Foreign Missions in: The Illustrated Missionary News 1874,96.108.120.131 [108]). Für diese Untersuchung wichtigster deutscher Bibelschüler war Karl Kumm, wichtigster Franzose Ruben Saillens.

¹⁵⁵ Karl Kumm organisierte für 1912 ein internationales Treffen der SUM, aber er selbst musste alle nicht-britischen Zweige bis auf einen vertreten (Prot. SUM First International Conference).

Die weltweite Struktur des WEC International (1986)



schen und britischen Zweigen oft von Spannungen belastet, es kam aber nicht zu Trennungen.¹⁵⁶

Die Glaubensmissionen nahmen in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eine Reihe ungelöster Fragen mit: Würde die Internationalität nur eine Übergangsphase sein, wie es die wachsende Selbständigkeit der assoziierten Missionen andeutete.¹⁵⁷ Oder würden die Glaubensmissionen internationale Leitungsstrukturen entwickeln, die ihrer internationalen Zusammensetzung angemessen wären und nicht auf „kolonialen“ Mustern (Mutterzweig statt Mutterland) beruhten? Noch ungelöst war auch die Frage, ob international mehr bedeutete als angelsächsisch, noch viel weniger gelöst war die Frage, welche Rolle Nicht-Weiße in der weltweiten Arbeit der Glaubensmissionen spielen sollten.¹⁵⁸

Die soziale und kulturelle Katholizität

Das „interne“ Gegenstück zur geographischen Katholizität der Kirche ist ihre „soziale Katholizität.“ Die Kirche wird durch sie vor die Frage gestellt, ob sie alle sozialen Schichten der Bevölkerung erreicht. Grundsätzlich steht, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, jede Kirche jedem offen. Das heisst aber noch lange nicht, dass auch Menschen aus allen sozialen Schichten am Leben der Kirche teilnehmen. Selbst wenn dies der Fall ist, bedeutet es noch nicht, dass alle Schichten die Möglichkeit haben, in der Führung der Kirche, z.B. auf der Ebene der Ortsgemeinde, mitzuwirken. Damit berührt die Frage nach der sozialen Katholizität der Kirche auch die Frage nach dem kirchlichen Amt.

¹⁵⁶ Als Ausnahme könnte hier die Trennung des amerikanischen WEC vom englischen WEC 1926 gelten, die aber eher als ein Teil der Schwierigkeiten zu sehen ist, die mit der 1931 erfolgten Teilung des WEC in WEC und UFM ihren Abschluss fanden und nicht primär in Nationalitätenproblemen ihre Ursache hatten. Dietrich Kuhl - Fiedler 12.5.1988 stimmt dieser Interpretation zu.

¹⁵⁷ Vgl. Andreas Franz, Hudson Taylor 121ff; 179ff und bes. 234ff. In mancher Hinsicht gilt das auch für die beiden selbständigen kontinentalen Zweige der SUM, besonders für Norwegen. Aber auch der dänische Zweig hatte ein völlig eigenes Missionsgebiet, in dem er eine lutherische Kirche gründen konnte.

¹⁵⁸ Konkret stellte sich die Frage nach der Beteiligung Nicht-Weißer bis 1938 nur bei Mitgliedern farbiger Minderheiten in "weißen" Ländern. Siehe S. 304ff.

Das Verständnis der Glaubensmissionen von der sozialen Katholizität der Kirche findet am besten seinen Ausdruck in der Idee des Tabernacle.¹⁵⁹ Das Wort Tabernacle ist von der Stiftshütte des Alten Bundes abgeleitet, dem tragbaren Heiligtum, das immer da aufgebaut wurde, wo das Gottesvolk sich gerade auf seiner Wanderung befand. Um immer beim wandernden Volk sein zu können, war die Stiftshütte nur ein semi-permanentes Gebäude. Dabei war letztlich nicht das Gebäude das Heiligtum, sondern die Bundeslade, die in ihm aufbewahrt wurde. Dieselben Charakteristika soll die Tabernacle-Gemeinde haben: Ihr Versammlungsraum wird da gebaut, wo die Menschen *sind*. Sie sollen nicht zur Kirche kommen, die Kirche kommt zu ihnen. Nicht das Gebäude ist heilig, sondern das, was darin geschieht. Deswegen sehen die Tabernacle nicht „wie Kirchen“ aus, sondern wie Versammlungsräume. Gedacht sind sie für „die Massen.“ Im Tabernacle gehören Reiche und Arme zur selben Gemeinde,¹⁶⁰ wobei für die Gruppen, die sich selbst in einem solchen soziologisch vielfältigen Tabernacle nicht wohlfühlen können, eigene „Missions“ ins Auge gefasst sind (z.B. als „Italian Mission“ or „Rescue Mission“ usw.), die aber vom Tabernacle verantwortet werden. In der praktischen Verwirklichung waren die Tabernacles oft dauerhafter und kirchenähnlicher als in der Idee.¹⁶¹ Häufig handelte es sich aber auch nur um sehr vorübergehende Gebäude, die nicht mehr Tabernacle hießen, was eher großen Gebäuden vorbehalten war, sondern „Hall.“ Genauso wie die „Tabernacles“ verfolgten die „Halls“ das Ziel, kirchenferne Menschen zu erreichen, die nicht zur Kirche gehen. Damit waren sie immer auch eine Alternative zu den bestehenden Kirchen.

Die Missionare der frühen Glaubensmissionen kamen meist, aber keineswegs ausschließlich, aus den einfacheren Schichten. Häufig waren es Handwerker, Bauern und Angestellte aus kaufmännischen und techni-

¹⁵⁹ Siehe "Their Tabernacles" in: Chapel!, The Eleventh-Hour Laborers 103-107.

¹⁶⁰ Ein typisches Beispiel einer Tabernacle-Gemeinde ist die von A.B. Simpson 1881 gegründete unabhängige Gemeinde in New York, die dann später zur Muttergemeinde der CMA wurde.

¹⁶¹ Selbst Spurgeons sehr dauerhaft gebauter Metropolitan Tabernacle durfte keine gotischen Bauelemente aufweisen (Ausschreibungsbedingungen des Architektenwettbewerbs *in*: Spurgeon, Alles zur Ehre Gottes 219).

schen Berufen. Ein typisches Beispiel ist der erste Missionar der Southern Morocco Mission, Cuthbert Nairn, von einer Schaffarm in Schottland.¹⁶² Typisch ist auch der Kanadier Tommie Titcombe, der Pioniermissionar der SIM unter den Yagba in Nigeria, ein gelernter Gießer, der seinen Beruf bei der britischen Great Western Railway gelernt hatte.¹⁶³ Genauso typisch ist Albert Victor Willcox, einer der frühen Missionare der Qua Iboe Mission, der technischer Zeichner war.¹⁶⁴

Aus den untersten sozialen Schichten kamen weniger Missionare. Eine gewisse Berühmtheit erlangten aus dieser Gruppe die Farmarbeiterin Malla Moe, die einer der führenden Missionare der Scandinavian [TEAM] Alliance Misin Südafrika wurde¹⁶⁵ und Bessie Pricker, die Gründerin der Igreja Evangélica da Guine (Bissau [WEC]). Sie kam nicht nur aus armen Verhältnissen, sondern auch aus einer sehr schwierigen Familiensituation.¹⁶⁶ Emile Rolland, der Gründer der Mission Rolland, war Polierer bei Renault.¹⁶⁷

Die Herkunft der meisten Missionare aus einfachen Verhältnissen und die Aussicht auf ein schlichtes Leben in der Mission schreckte eine Anzahl junger Leute aus dem Mittelstand nicht ab, sich für den Dienst in einer der Glaubensmissionen zu entscheiden. So gab es schon sehr früh unter den Missionaren auch Lehrer, Ärzte und akademisch gebildete Theologen, die sich bewusst für eine Glaubensmission entschieden hatten, weil diese Art von Missionen ihnen, trotz niedriger Einkünfte, der theologisch richtigere Weg zu sein schien als der, den die

¹⁶² Steele, Not in Vain 128.

¹⁶³ Sophie de la Haye, Tread Upon the Lion. The story of Tommie Titcombe, Scarborough³ 1 980(1974), 8.

¹⁶⁴ Qua Iboe Mission Archives D 3301/MA/17 (Albert Victor Willcox application).

¹⁶⁵ Ihre Lebensgeschichte wird beschrieben in: Maria Nilsen; Paul H. Sheetz, Malla Moe, Chicago⁸1980(1956). Ihre führende Stellung wird besonders deutlich in Dawson, History.

¹⁶⁶ Ihre Lebensgeschichte ist: Betty Macindoe, Wo alle Wege enden. Die Geschichte der Bessie Brierley, Neuhausen 1974 (Going for God, London 1972).

¹⁶⁷ Jacques Blocher, Les Missions Périphériques 353 in: René Blanc, Jacques Blocher, Etienne Kruger, Histoire des Missions Protestantes Françaises, Flavion 1970, 353-354.

klassischen Missionen gingen.¹⁶⁸ Für die soziale Zusammensetzung der Glaubensmissionen war nicht unerheblich, dass eine zwar kleine, aber doch einflussreiche Gruppe aus der Oberschicht kam. Am bekanntesten wurden die „Cambridge Seven“, die 1885 in die Arbeit der CIM gingen. Ihr Führer C.T. Studd gründete 1913 die Heart of Africa Mission und damit den WEC. Er war so reich, dass er am 13.1.1887 25000£ (509500 Goldmark)¹⁶⁹ verschenken konnte,¹⁷⁰ um so wie alle anderen Missionare der CIM „aus Glauben zu leben.“¹⁷¹ Auch Fanny und Grattan Guinness kamen aus gutsituierten Familien. A.B. Simpson war ein angesehener presbyterianischer Pfarrer, der eine der wohlhabendsten Pfarrstellen seiner Kirche innehatte.¹⁷² Lilius Trotter, die Gründerin der Algiers

¹⁶⁸ Eine spätere Parallele hierzu bilden eine Anzahl früher Pfingstprediger, die aus theologischen Gründen als Pfarrer sowohl Einkommen als auch Ansehen aufgaben, um in der ihnen theologisch richtiger erscheinenden Pfingstbewegung arbeiten zu können (Walter Hollenweger, *Handbuch der Pfingstbewegung*, Genf 1965/67 VI,33 und VI,30f).

¹⁶⁹ Umgerechnet nach dem Devisenmittelkurs für 1887 (Deutsche Bundesbank, *Deutsches Geld- und Bankwesen in Zahlen 1876-1975*, Frankfurt 1976, 3).

¹⁷⁰ Interessante Einblicke in die geistlichen Affinitäten Studds vermittelt die Aufteilung der Summe: 5000£ erhielt Moody, um damit eine Mission in Indien zu beginnen. Er verwandte sie aber zur teilweisen Bezahlung der Kosten für die Gründung einer Bibelschule, des späteren Moody Bible Instituts. 5000£ erhielt George Müller (davon 4000£ für die Scriptural Knowledge Institution, seine quasi Missionsgesellschaft, 1000£ für das Waisenhaus). 5000£ gingen an George Holland in Whitechapel für seine Arbeit unter den Armen Londons, 5000£ an Kommissar Booth-Tucker für den Aufbau der Arbeit der Heilsarmee in Indien. Je 1000£ gab er für die soziale und evangelistische Arbeit von Annie McPherson (Home of Industry, London), von Ellen Smyly in Dublin, an General Booth von der Heilsarmee, an Rev. Archibald Brown, den Pastor des unabhängigen East London Tabernacle (und Leiter vieler sozialer Aktivitäten) und an Dr. Barnardo für die Arbeit unter verwahrlosten Kindern (Grubb, Karl T. Studd 221). Danach gab er noch einige Tausend £ für die CIM. Alle Empfänger des Geldes gehörten in den Bereich der neuen interdenominationellen Bewegungen. Siehe auch: Eileen Vincent, C.T. Studd and Priscilla, Bromley/Gerrards Cross/East-bourne 1988, 75-79.

¹⁷¹ Die letzten 3400 £ ihres Vermögens verschenkten Priscilla und C.T. Studd an ihrem Hochzeitstag an die Heilsarmee (Norman P. Grubb, Karl T. Studd, *Frontkämpfer Gottes*, Gießen 1969, 221). Aus der Sicht eines von diesem "Leben aus Glauben" betroffenen Kindes schrieb Edith Buxton [geb. Studd] ihr Buch: *Reluctant Missionary*, London 1969. Vgl. aber dazu ihre Broschüre: *Reluctant No Longer*. Address given by Mrs. Buxton at a luncheon to mark the publication of the paperback edition of *Reluctant Missionary*, at the Westminster Theater. London 21974(1973).

¹⁷² Sein Jahresgehalt betrug, als er 1881 die 13th Street Presbyterian Church verließ, 5000 \$ (Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 45).

Mission Band, hatte genug Geld, um sich ihrer hohen künstlerischen Begabung ohne Sorge um ihren Lebensunterhalt widmen zu können,¹⁷³ und Joseph Booth konnte vom Verkauf seines Besitzes den Beginn der Nyasa Industrial Mission finanzieren.

Hier nahmen die Glaubensmissionen einen Ansatz der klassischen Missionen auf, die wie sie vorwiegend Missionare hatten, denen der Zugang zum heimischen Pfarramt verwehrt gewesen wäre. Ein Unterschied zeigt sich allerdings in der Ausbildung, zumindest in den ersten Jahrzehnten: Während die klassischen Missionen eine gründliche Seminausbildung verlangten, die der eines Pfarrers in vielem ähnlich war,¹⁷⁴ forderten die frühen Glaubensmissionen nur eine kurze oder gar keine Ausbildung. Bei Fredrik Franson dauerte die Ausbildung durchweg zwei Wochen. Das East London Training Institute besuchte man (nur) so lange, bis der Weg in die Mission klar war. Im New York Missionary Training College dauerte die Ausbildung anfangs ein Jahr.¹⁷⁵ Von den sieben Gründungsmitgliedern der Egypt General Mission kam keiner auf den Gedanken, dass man für die Missionsarbeit eine Ausbildung brauchte, genauso wenig wie Lilius Trotter und ihre ersten Mitarbeiterinnen.¹⁷⁶

Aber auch da, wo Missionare ausgebildet wurden, lag das Hauptgewicht nicht auf akademischen Leistungen, sondern auf geistlicher Prägung und auf Sammlung praktischer Erfahrungen in der evangelistischen

¹⁷³ Der Maler Ruskin schätzte und förderte sie sehr und versuchte, sie zu einer Entscheidung für die Malerei zu bewegen (Pigott, Lilius Trotter 9-15). Zu ihrem familiären Hintergrund siehe: Ebenda 3-6.

¹⁷⁴ Im Basler Missionsseminar wurden schon sehr früh Latein und Griechisch gelehrt. Die Ausbildung dauerte wenigstens drei Jahre. Siehe dazu den Ausschnitt aus dem Lehrplan 1821/22 in: Wilhelm Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1815-1915, Basel 1916 Bd I, 68f.

¹⁷⁵ Schon 1885 wurde die Ausbildung am New York Missionary Training College auf drei Jahre verlängert, aber Studenten konnten auch nur für ein Jahr am Unterricht teilnehmen (WWW 1885,270).

¹⁷⁶ Lilius Trotter hatte allerdings einige Monate im Mildmay Mission Hospital in London gearbeitet. Über ihre "Ausbildung" schrieb sie rückblickend: "None of us [Lilius Trotter, Blanche Haworth, Katie Stuart, Lucy Lewis - Pigott, Lilius Trotter 19] fit to pass a doctor for any society, not knowing a soul in the place, or a sentence of Arabic, or a clue for beginning a work on untouched ground: we only knew we had to come. Truly, if God needed weakness, He had it" (Steele, Not in Vain 123).

Arbeit.¹⁷⁷ Eine andere Art der praktischen Ausbildung waren Kandidatenkurse nach dem Vorbild der CIM in verschiedenen Missionen, die zwischen einigen Wochen und mehreren Monaten dauerten und meist in der Zentrale der Mission stattfanden.¹⁷⁸ Eine weitere Form war die von Hudson Taylor anfangs für allein nötig erachtete Ausbildung auf dem Missionsfeld durch Senior Missionaries, Sprachkurse und informelles Lernen. Diese Form der Ausbildung wurde aber in Afrika, abgesehen vom Sprachstudium, nicht viel angewandt.

Insgesamt gesehen, gelang es den Glaubensmissionen stärker als den klassischen Missionen, Menschen aller Schichten für die Weltmission zu engagieren. Auf der anderen Seite nahmen sie aber auch an dem sozialen Aufwärtstrend ihrer Zeit ganz allgemein und an dem der Gemeinschaftskreise und der Freikirchen im Besonderen teil. Dadurch wurde es möglich, unter den Kandidaten für den Missionsdienst die weniger qualifizierten abzulehnen, besonders in Zeiten geringen finanziellen Spielraums. Auch erwies es sich als nötig und möglich, die Ausbildungsdauer zu verlängern.¹⁷⁹ Durch den sozialen wie bildungsmäßigen Aufwärtstrend entstand eine Tendenz, Menschen aus den untersten Schichten den Zugang zum Missionsdienst zu verwehren,¹⁸⁰

¹⁷⁷ Folgendes Zitat ist typisch für viele frühe Bibelschulen: "During the coming winter, several new stations are to be opened, which will be connected with the college work; and the students will be engaged in these several evenings in each week, under the care of Rev. Robert Roden, and with the view not only of useful work, but also of practical training in conducting meetings, in exhortation, and in leading souls to accept Christ. The work will include also systematic visitation in the destitute fields of the city. This may be made an invaluable part of the course" (WWW 1885,270).

¹⁷⁸ Bei der North Africa Mission mussten alle Missionskandidaten ein Jahr in der Zentrale in Barking verbringen, wo sie nicht nur Arabisch lernten und in den "Geist der Mission" eingeführt wurden, sondern sich auch intensiv in der Arbeit in den vier mit der Zentrale verbundenen Chapels engagierten (Steele, *Not in Vain* 20). Zum Kandidatenkurs im WEC siehe Norman P. Grubb, *After C.T. Studd*, London/Redhill 1945(1939), 118f.

¹⁷⁹ Der Spannung zwischen einer "einfachen Ausbildung für einfache Leute" und "Ausbildung für die immer wachsenden Ansprüche der Missionsarbeit" geht nach: Jacob P. Klassen, A.B. Simpson and the Tensions in the Preparation of Missionaries in: Hartzfeld/Nienkirchen, *The Birth of a Vision* 241-259. Oft zeigt sich die Spannung sogar in ein und derselben Ausgabe von WWW (249).

¹⁸⁰ Ein berühmtes Beispiel für diesen Prozess ist Gladys Aylward, deren Lebensgeschichte als "Herberge zur sechsten Glückseligkeit" verfilmt wurde. Sie besuchte den Kandidatenkurs der CIM und wurde wegen mangelnder Begabung zurückgewiesen, woraufhin sie beschloss, als

wobei zu beobachten ist, dass meist bei neueren Missionen auch die Chance größer war, zum Missionsdienst angenommen zu werden. Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg blieb die Frage, wie die Glaubensmissionen mit der gestiegenen Nachfrage nach Bildung in Afrika und mit dem höheren Ausbildungsniveau in Europa und Amerika fertig würden und wieviel Raum in diesem Prozess für Missionare aus einfachen Schichten und bildungsmäßig niedrigerer Herkunft bliebe.

Die Zusammensetzung der Missionare spiegelt im Wesentlichen die Zusammensetzung der Kreise wider, die sie aussandten. In den Anfängen der Glaubensmissionen in Großbritannien standen meist keine etablierten Ortsgemeinden hinter den Missionen, sondern Gemeinschaften verschiedener Art, sehr häufig „mission-halls“, Sonntagschulen und YMCA/YWCA Gruppen. Sie hatten, verglichen mit den etablierten Kirchen ihrer Zeit, meist ein niedrigeres soziales Niveau, obwohl auch in ihnen hier und da (aber eben auch nur hier und da) Wohlhabende oder Adelige¹⁸¹ nicht fehlten. Aufgrund des niedrigeren sozialen Gesamtniveaus und der überschaubaren Größe dieser Gruppen boten sie vielen die Möglichkeit zu einem kirchlichen Engagement, wie es ihnen in den etablierten Kirchen nicht möglich gewesen wäre. Von diesen Kräften profitierte die Bewegung der Glaubensmissionen. Indem sie Menschen aus einfachen Kreisen die Möglichkeit weitreichender Mitarbeit (sogar Missionar zu werden) bot, entwickelte sie in vielen Menschen latente Fähigkeiten.¹⁸²

Freimissionarin nach China zu gehen (Phyllis Thompson, *A London Sparrow. The Story of Gladys Aylward - The Small Women*, London ²1972[1971], 23-30).

¹⁸¹ Eine starke Unterstützung Adliger fand die von Pfarrer Ziemendorf, dessen Frau eine Adlige war, geleitete Sudan-Pionier-Mission. Das zeigte sich in der Zusammensetzung des 1900 gegründeten (und 1919 in den allgemeinen Vorstand integrierten) Frauenkommittees der SPM: Baroness von Hahn, Prinzessin Hohenlohe, Frau von Kiesewetter und Freiin von Massenbach (Prot... 25.3.1915). Adelige Missionarinnen der SPM waren Gertrud von Massenbach (1883-1975) und Hedwig von Hahn. Vgl. Dessien, *Wasser auf dürres Land* 13;23; Gertrud von Massenbach, *Als Mohrenland noch christlich war*, Wiesbaden 1930; *Mohrenland wird seine Hände ausstrecken zu Gott*, Wiesbaden 1952; *Margarete Unruh*, Hedwig von Hahn, Wiesbaden 1939.

¹⁸² So wurden, um nur einige Beispiele zu nennen, Bessie Fricker, Alma Doering, John McKittrick, Samuel Bill Alexander Gründer von Kirchen, die in der Heimat nicht einmal Pastoren hätten werden können.

Der große Ideenreichtum, der in den Glaubensmissionen der geographischen Katholizität der Kirche gewidmet wurde, steht in keinem Verhältnis zu dem Bemühen der Glaubensmissionen um kulturelle Katholizität. Geistlich werden alle Menschen als gleich angesehen, und nur die Unterscheidung Erlösungsbedürftige - Erlöste wird akzeptiert, eine Unterscheidung, die quer durch die eigene Kultur verläuft. Allen Menschen gilt auch dasselbe einfache Evangelium („simple Gospel“), das für den einfachen Menschen genauso verständlich ist wie für den Gebildeten. Für alle Menschen ist die Bibel die einzige Quelle der Offenbarung. Sie ist ein Buch, in dem der Ungebildete die Erlösung findet und dem der Gebildete, falls ihn seine Bildung nicht am Verständnis des Evangeliums hindert, mit all seinem Forschen nie voll gerecht zu werden vermag. Von diesem Ansatz der geistlichen Gleichheit aller Menschen und der Einmaligkeit der für alle geltenden Offenbarung aus sah die Missionstheologie der frühen Glaubensmissionen praktisch keine Notwendigkeit, der kulturellen Vielfalt der Menschheit einen theologischen Raum zuzugestehen. Deswegen gab es auch so gut wie keine Theologie der Anknüpfung¹⁸³ oder der „Vorbereitung auf das Evangelium“ (*praeparatio evangelii*). Lediglich die „geistliche Not des Heidentums“ wurde als ein Rufen nach dem Evangelium interpretiert.¹⁸⁴

Darüber hinaus stellte sich das Christentum in den ersten Jahrzehnten kulturell für die Glaubensmissionen sehr einheitlich dar, nämlich angelsächsisch. Die katholische und die orthodoxe Kirche zählten nicht als christliche Kirchen im wahren Sinn¹⁸⁵ und so blieben nur noch der an-

¹⁸³ Das ist heute in den Glaubensmissionen anders. Seit etwa zwei Jahrzehnten spielt die Frage der Kontextualisierung eine wesentliche Rolle in der gesamten evangelikalen Missionstheologie. Charles E. van Engen, *A Broadening Vision* 221f in: Carpenter/Shenk, *Earthen Vessels* 203-232. Dort auch detaillierte Angaben zur Diskussion der Fragen in Lausanne 1974.

¹⁸⁴ Dieses Verständnis findet Ausdruck in vielen Gedichten. Hier ein Beispiel: "Send the Gospel of salvation/ To a world of dying men;/ Tell it out in every nation,/ Till the Lord shall come again./ 'Tis the Church's great commission,/ 'Tis the Master's last command:/ Christ has died for every creature,/ Tell it out in every land" (A.B. Simpson in: NN, *In the Land of the Oil Rivers*, Belfast oJ. [1902], 28).

¹⁸⁵ Siehe S. 150ff. In den letzten Jahrzehnten hat sich diese Einstellung sehr zum Positiven verändert.

gelsächsische und der kontinentaleuropäische evangelische Raum. Aber auch in diesem waren die meisten Gruppen, die mit den Glaubensmissionen zusammenarbeiteten, stark angelsächsisch beeinflusst, besonders durch die Heiligungsbewegung. So stellte sich auch innerhalb der Glaubensmissionen die Frage nach der kulturellen Vielfalt nur in Ansätzen. Hinzu kam, dass es keine wesentlichen Beeinflussungen von der entstehenden universitären Missionswissenschaft gab¹⁸⁶ und die „eigenen“ Missionstheologen der „neuen Missionen“ wie A.T. Pierson¹⁸⁷ and A.J. Gordon¹⁸⁸ sich mit dem Thema „Kirche und Kultur“ nicht befassten. Das bedeutete, dass die Frage nach der Rolle der verschiedenen Kulturen in der Missionsarbeit in Afrika pragmatisch gelöst werden musste. In der Theorie der Glaubensmissionen waren zwei Ansätze enthalten, die eine Lösung der Frage erleichterten: Einmal die Entscheidung, dass jeder Missionar gründlich die Sprache der Menschen lernen muss, unter denen er arbeitet,¹⁸⁹ und zum anderen das von Hudson Taylor entworfene Konzept der kulturellen Identifikation des Missionars, das seinen sichtbarsten Ausdruck im Tragen chinesischer Kleidung fand, aber auch eine beträchtliche Angleichung im Lebensstil verlangte. Gegen eine Übernahme der Erfahrungen in China wirkte sich aber die Tatsache aus, dass die Glaubensmissionen

¹⁸⁶ Dem Autor sind in den Archiven und Publikationen der Glaubensmissionen keinerlei Hinweise auf die *Missionstheologie* von Männern wie Duff, Graul oder Warneck begegnet. Das heisst nicht, dass keinerlei Einflüsse vorlagen, aber es bedeutet, dass sie auf jeden Fall gering waren. Es gibt aber, z.B. in der MRW, wiederholt Bezugnahmen auf historische Arbeiten Warnecks oder seines Kreises.

¹⁸⁷ Arthur T. Pierson, *The Crisis of Missions or, The Voice out of the Cloud*, London ⁴1904(1886); *The Divine Enterprise of Missions*, London 1902.

¹⁸⁸ A.J. Gordon, *The Holy Spirit in Missions*, New York 1893. Auch: London ³ 1900. Heute erhältlich vom Verlag der CMA als fast unveränderter Reprint: A.J. Gordon, *The Holy Spirit in Missions*, Harrisburg 1968.

¹⁸⁹ Wie ernst die sprachliche Ausbildung der Missionare in der CIM genommen wurde, zeigt das Ausbildungscurriculum (CIM Archive J131) von 1886. Alle Missionare, auch Ehefrauen, mussten sechs Sprachexamen ablegen, bevor sie als Senior Missionaries anerkannt wurden und selbständig arbeiten konnten. Zum Lese- und Lernstoff gehörten auch das "Heilige Edikt" und eine gute Kenntnis der Verwaltungsstruktur des betreffenden Gebietes. Außerdem wurde erwartet, dass jeder Missionar sich mit Kultur, Geschichte und Religion Chinas befasste (Vollständige Wiedergabe des Ausbildungscurriculums in Moira J. McKay, *Faith and Facts* 116-120).

nur in Nordafrika eine schriftliche Kultur vorfinden; hinzu kam auch die Überzeugung, dass Afrika doch ganz anders sei als China.

Die Glaubensmissionen und die Frage farbiger Missionare

Ein Testfall dafür, wie sozial umfassend eine Mission ist, ist ihre Einstellung zu rassistischen Minderheiten. Die einzige rassistische Minderheit, die den Glaubensmissionen in der Zeit bis 1938 so konkret begegnete, dass aus ihr auch Missionare hätten kommen können, war die schwarze Minderheit Amerikas.¹⁹⁰ Die Haltung gegenüber schwarzen Amerikanern als möglichen Missionaren durchlief in der Zeit bis 1938 eine drastische Wandlung.¹⁹¹

Als Fanny Guinness die Livingstone Inland Mission an die American Baptist Missionary Society übergab, geschah das auch in der Hoffnung, dass aus den zahlreichen schwarzen Gemeinden der American Baptists sich Missionare für den Congo finden würden.¹⁹² Schon 1882 hatte A.B. Simpson geschrieben: „Afrika wünscht, dass die Afrikaner in Amerika Afrika zur Hilfe kommen.“¹⁹³ Vergeblich hoffte Héli Chatelin auf schwarze Missionare.¹⁹⁴

¹⁹⁰ In Europa gab es damals praktisch keine farbigen Minderheiten, in den USA befanden sich unter Chinesen und ähnlichen farbigen Minderheiten erst sehr wenige Christen.

¹⁹¹ Im Jahre 1926 wurde während der Le Zoute Konferenz über die Missionsarbeit in Afrika die Frage des Einsatzes schwarzer amerikanischer Missionare diskutiert. Man stellte die sehr gute Arbeit vieler dieser Missionare fest, zeigte Verständnis für die Schwierigkeiten, die die Regierungen mit einzelnen von ihnen hatten, und wünschte eine schrittweise Ausweitung ihrer Arbeitsmöglichkeiten ("American Negroes and Africa", Recommendations and Resolutions in: Edwin W. Smith, The Christian Mission in Africa. A Study Based on the Proceedings of the International Conference at Le Zoute, Belgium, September 14th to 21st, 1926, 122-124).

¹⁹² Ihr Sohn Harry hielt diese Hoffnung aufrecht (The Christian Alliance 1888,112).

¹⁹³ WWW 1882,100.

¹⁹⁴ Zuerst war es seine Absicht, nach Madagaskar zu gehen, um Madagassen für die Arbeit im Inneren Afrikas zu gewinnen. Als sich durch die politischen Umstände diese Möglichkeit für ihn nicht mehr bot, ging er in die USA, um stattdessen Schwarze für die Arbeit zu gewinnen (Alida Chatelin, Héli Chatelin 25).

Simpson dagegen brauchte nicht vergeblich zu hoffen. Einer der beiden ersten Missionare der CMA in Sierra Leone im Jahr 1889 war der schwarze Amerikaner James A. Trice,¹⁹⁵ der dort bis 1900 arbeitete.¹⁹⁶

Trice kam allerdings nicht aus der Christian Alliance, sondern aus der Gemeinschaftsbewegung der Gospel Union¹⁹⁷ in Kansas. Um die Jahrhundertwende begann die CMA intensiv unter schwarzen Amerikanern zu arbeiten.¹⁹⁸ Weil Hoffnung bestand, dass sich unter ihnen auch Missionskandidaten finden würden, wurde eine eigene Bibelschule eingerichtet, das Lovejoy Institute in Mills Spring, North Carolina.¹⁹⁹ Der erste Missionar aus der „schwarzen“ Arbeit war Carrie Merriweather,²⁰⁰ die von 1913-1917 in Sierra Leone arbeitete. In den Jahren 1922-1930 folgten ihr acht weitere Missionare.²⁰¹ Die letzten, das Ehepaar Waite,

¹⁹⁵ Während seines Heimataufenthalts in den USA heiratete er. Die CMA ehrte das Ehepaar Trice durch das Titelbild der "Christian Alliance" vom 3.7.1895, das sie mit ihrer Mädchenschule zeigt.

¹⁹⁶ Er schied im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Missionaren und dem Feldleiter Eliphalet Kingman im Jahr 1900 aus der CMA aus (Samuel Stoesz, Centennial Project 273). 1906 empfahl Grattan Guinness der SUM Eliphalet Kingman als Leiter der Arbeit in Nigeria (Prot. SUM 4.3.1906).

¹⁹⁷ Später zuerst World's Gospel Union, dann Gospel Missionary Union.

¹⁹⁸ 4th annual report CMA 1900-01,131f: E.B. Nichols, Work among the colored people; 5th annual report CMA 1901-02, 11: "The work among the colored people has become one of the brightest features of the Alliance work. A number of our most successful and liberal branches are founded among these beloved friends and fellow laborers. The work is strongly established in Pittsburg, Cleveland and in various parts of the South."

¹⁹⁹ Zu seiner Geschichte im Rahmen der wachsenden und dann wieder sinkenden Beteiligung Schwarzer an der Christian and Missionary Alliance siehe: Nildaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 165-173.

²⁰⁰ Sie wurde aber in Nyack ausgebildet. Einen Rückblick auf ihr Leben bietet: 'Georgie B. Minter, To Die Is Gain. An Appreciation of Carrie E. Merriweather in: Alliance Weekly 25.4.1931. Lovejoy brachte keine Missionare der CMA hervor.

²⁰¹ Sadie E. Moore Thornley (1922-1926), Montrose A. Waite (1923-1937), Eugene M. Thornley (1923-1926), Raymond H. Wilson (1923-1934), Ella May Scott Waite (1923-1931, starb an Gelbfieber [Cahiers de l'Institut Biblique No. 11932, 6]), Anita Bolden (1923-1928), Verna May Wilson (1929-1934), Anna Marie Morris Waite (1930-1937). Von den neun Missionaren kamen sechs aus Cleveland und Pittsburgh, bis auf Anita Bolden (Guinea) arbeiteten alle in Sierra Leone (Sawin - Fitts 9.5.1980; Fitts - Sawin 14.6.1980). Irrtümlich wird Merriweather manchmal als erster schwarzer Missionar der CMA angesehen.

schieden 1937 aus, als die CMA ihr Missionsgebiet in Sierra Leone aufgab.²⁰²

Auch einer der ersten Missionare der SUM war schwarz, Rev. John Baker, der erste Missionar des amerikanischen Zweiges der SUM.²⁰³ Er leitete die Versorgungsstation der Mission in Nigeria, Ibi, von 1907 bis 1909.²⁰⁴ Baker war ein Jamaikaner, der sich als britischer Soldat in Sierra Leone bekehrt hatte und nach der Armeezeit nach den USA gegangen war, um Theologie zu studieren.²⁰⁵ 1909 schied er aus dem amerikanischen Zweig aus. Die Gründe dafür sind nicht klar, zumal er zugleich seine Dienste dem britischen Zweig anbot. Dieser lehnte aufgrund eines Briefes von Lowry Maxwell, dem Feldleiter in Nigeria, den Wechsel ab.²⁰⁶ Kumm, der damals in Afrika war, bedauerte das, „da Baker eine gute Arbeit getan habe“, und bemühte sich, die Entscheidung des britischen Zweiges rückgängig zu machen.²⁰⁷

Schon 1908 war im Home Council der SUM-GB der Status farbiger Missionare diskutiert worden, und man hatte beschlossen, die Frage vorläufig offen zu lassen. Im Januar 1913 berichtete Falconer vom amerikanischen Zweig,²⁰⁸ dass ein Schwarzer sich beworben habe, der

²⁰² Anna Maria Waite war überzeugt, dass die Aufgabe der Arbeit der CMA in Sierra Leone auch den Zweck hatte, die letzten schwarzen Missionare der CMA loszuwerden (Niederschrift eines Interviews von Robert Cowles mit Anna Maria und Montrose Waite oJ. im Archiv der CMA in Nyack).

²⁰³ Lucy Kumm in Lightbearer 1906,192.

²⁰⁴ Vor seiner Ankunft in Ibi hatte der britische Resident dem König von Ibi gesagt, "er solle ihn mit allem Respekt empfangen, der einem weißen Manne gebühre" (Lightbearer März 1907). Er berichtet von seinem Besuch: "When I told him of the unity of the human race, and of other fundamental Biblical facts, he was delighted and told me to come again." Die europäischen Missionare waren froh, dass Baker ihnen beibrachte, Kassava, eines der Grundnahrungsmittel Nigerias, das er aus Jamaika kannte, zu essen (Lightbearer 1907,64). In den Jahren 1907 und 1908 berichtet Baker regelmäßig im Lightbearer.

²⁰⁵ Lightbearer July 1906, 124/5.

²⁰⁶ Prot. SUM 10.11.1909.

²⁰⁷ Prot. SUM 15.2.1910.

²⁰⁸ Der amerikanische Zweig war, anders als der südafrikanische Zweig, nicht selbständig, so dass Bewerbungen auch vom Britischen Zweig akzeptiert werden mussten. Der amerikanische Zweig war nach Überwindung der Schwächephase auch 1911 noch ziemlich schwach.

zugleich Pastor und Arzt sei (Rev. Dr. Ross).²⁰⁹ Aber „wegen der Schwierigkeiten auf dem Missionsfeld betreffs farbiger Missionare“²¹⁰ lehnte das britische Komitee seine Bewerbung ab²¹¹ trotz seiner selten hohen Qualifikation und trotz positiver Einstellung des amerikanischen Zweiges.²¹²

1904 gingen bei der Africa Industrial Mission [SIM] in Toronto vier Bewerbungen von Schwarzen aus den USA ein, alle gut qualifiziert und mit guten Empfehlungen,²¹³ aber sie wurden, obwohl nicht direkt abgelehnt, keine Missionare der Africa Industrial Mission.²¹⁴ Verglichen mit den anderen „weißen“ Missionen ihrer Zeit nahm die CMA eine Sonderstellung ein: Keine hatte so viele schwarze Missionare wie sie. Trotzdem machte selbst die CMA in den 1930er Jahren denselben Prozess durch wie andere Missionen, z.B. die SUM, zwei Jahrzehnte früher: Schwarzen Missionaren blieb zwar nicht in der Missionstheorie, in der ja alle Menschen vor Gott gleich waren, aber doch in der Missionswirklichkeit jede Möglichkeit der Mitarbeit in den Glaubensmissionen verschlossen. Damit passten sich die Missionen der kirchlichen und gesellschaftlichen

²⁰⁹ Prot. SUM 8.1.1913.

²¹⁰ "Because of difficulties on the Mission Field about coloured missionaries" (Prot. SUM 8.1.1913). Der Wortlaut des Protokolls verschweigt, um was für Probleme es sich handelt. Die Tatsache, dass Redmayne am 12.2.1913 beauftragt wird, sich bei den amerikanischen und britischen Missionaren der SUM in Nigeria zu erkundigen, und Kumm, die CMS nach ihren Erfahrungen zu fragen, lässt schließen, dass es sich hier um Grundsatzfragen handelte, die aus heutiger Sicht wohl als rassistische Vorurteile gesehen werden müssen.

²¹¹ resolved, that the British Committee cannot see their way to accept a coloured man for the present" (Prot. SUM 23.4.1913).

²¹² Prot. SUM 12.2.1913.

²¹³ Prot. Africa Industrial Mission 25.10.1904. Das Protokoll nennt keine Namen. Es handelte sich um ein Ehepaar aus Chicago ("occupying a good position in that city") und um zwei ledige Frauen aus Cleveland und Chicago.

²¹⁴ Es kann sich bei dem Ehepaar um Mr and Mrs J. Ulysis Turner gehandelt haben: "The Council after hearing the report and favorably receiving the same consider that owing to present conditions it would not be advisable to withdraw him from his present position, but that we will be glad to take the matter up when circumstances seem to be more propitious."

Entwicklung an, die getrennte Strukturen anstrebte.²¹⁵ Die CMA nimmt insofern eine Sonderstellung ein, dass sie so lange so viele schwarze Missionare ohne Sonderbedingungen als Mitglieder hatte. Auch die CMA hat dann aber in den 1930er Jahren unter Dr. Shuman die Entscheidung getroffen, keine schwarzen Missionare mehr auszusenden.²¹⁶

Weil schwarze Missionare in weißen Missionen offensichtlich keinen Raum (mehr) hatten,²¹⁷ gründete Ernie Wilson²¹⁸ mit Unterstützung Norman P. Grubbs und des amerikanischen WEC 1947 in Philadelphia den Afro-American Missionary Crusade²¹⁹ zur Arbeit in Liberia.²²⁰ Seine ersten Missionare waren Anne Maria und Montrose Waite [ex CMA].²²¹ Als 1955 die Entscheidung gegen schwarze Missionare von der CMA re-

²¹⁵ Vgl. dazu auch: Robert Gordon, *Black Man's Burden. An Introduction to the Black American's Contribution to Protestant Foreign Missions* (unveröffentlicht, Billy Graham Center Archives) 5-7.

²¹⁶ Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 171.

²¹⁷ "The AAMC exists to provide a needed channel, whereby Christian young men and women of African extratdition, may faithfully expend themselves, without constant frustration, in the missionary enterprise" (The Afro American Mission News Frühjahr 1949). In den 1950er Jahren kam es zu grundsätzlichen Diskussionen zwischen dem Leiter der AIM und den Leitern anderer amerikanischer Missionen über die Frage, ob es schon ratsam sein, schwarze Missionare auszusenden (E.L. Davis, *Question of Accepting Colored Young People As Candidates for Foreign Missionary Service*, o.J. [1951]). Alle waren sich einig, dass grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden sei. Aber alle waren sich, mit einer Ausnahme, auch darin einig, dass die Zeit dafür noch nicht reif sei und dass man schwarze Kandidaten um Verständnis bitten müsse, wenn man sie an eine schwarze Mission verwiese. Da die Zurückweisung farbiger Missionskandidaten einen der Kernpunkte der Theologie der Glaubensmissionen, die Frage der individuellen Berufung durch den Heiligen Geist, berührte, fragte W.L. Thompson [Latin America Mission], ob man denn einen Bewerber abweisen dürfe, der qualifiziert sei und sich berufen wisse (Prot. AIM 17.1.1951).

²¹⁸ Int. Dr. Ernie Wilson 12.4.1986.

²¹⁹ Wichtige Informationen über die Zusammensetzung des Board of Directors (nur Schwarze) und des Advisory Board (auch Weiße, unter anderem Norman P. Grubb und A. Ruscoe vom WEC) und der tragenden Kreise (unter anderem Carver Bible Institute) bietet: The Afro American Mission News [erstes Heft] Frühjahr 1948.

²²⁰ Die ere (und bisher einzige) Missionsstation war Baporo (Montrose Waite - Friends 9.11.1950).

²²¹ Dies geschah, nachdem Waites Versuche, von einer weißen Missionsgesellschaft ausgesandt zu werden, erfolglos geblieben waren (Montrose Waite - Christianity Today [undatiert ca. 1970]).

vidiert wurde, gab es keine Bewerber mehr.²²² Erst 1979 wurde mit Meysa J. Costa wieder eine schwarze Missionarin von der CMA ausgesandt.²²³

Verglichen mit ihrem Anteil an der christlichen Bevölkerung der USA ist die Zahl der schwarzen Missionare von dort immer gering gewesen, obwohl schwarze Amerikaner schon in den Anfängen an der Weltmission beteiligt waren.²²⁴ Wenn schwarze Amerikaner Missionare wurden, reisten sie meist mit denominationellen Missionen schwarzer Kirchen aus.²²⁵ Was für die amerikanischen Missionen allgemein gilt, trifft auch für die Glaubensmissionen zu, mit der Ausnahme, dass schwarze Amerikaner in der CMA verhältnismäßig stark vertreten waren.²²⁶ Die Idee der interdenominationellen Glaubensmissionen hat

²²² Nildaus; Sawin; Stoesz, All for Jesus 291.

²²³ Nach Burkina Faso (Sawin - Fitts 9.5.1980).

²²⁴ Einen gewissen Überblick über die schwarzen amerikanischen Missionare bietet: Sylvia Jacobs (Hg.), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa*, Westport CT/London 1982. Jacobs nimmt keinerlei Bezug auf schwarze Missionare in den Glaubensmissionen, obwohl sie mit der CMA in der Vorbereitungsphase des Buches korrespondierte. Die von Dr. William J. Harvey ("veteran executive of Black church missions") vertretene These, dass die schwarzen Missionen sich von den weißen Missionen ihrer Zeit dadurch unterschieden, dass sie Industrial Missions waren und die weißen Missionen nicht (So zitiert in: S. Wilmore Gayraud, *Black Americans in Mission: Setting the Record Straight in: IBMR 1986,98-102 [101]*), ist in den geschichtlichen Fakten nicht begründet. Auch die weißen Missionen der Zeit um die Jahrhundertwende folgten oft der Ideologie der Industrial Missions, nicht nur Glaubensmissionen wie die Africa Industrial Mission. Dazu siehe S. 96ff und die dortige Karte: "Industrial Missions." Eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen schwarzen Missionen und Glaubensmissionen lag in ihrer Armut.

²²⁵ Es gibt auch ein Beispiel für eine Freimission: Lorry Lutz, *Born to Lose. Bound to Win. The Amazing Journey of Mother Eliza George*, Irvine CA 1980. Die von ihr gegründete Kirche (Independent Churches of Africa) in Liberia steht heute unter der Leitung von Gus Marwiah und erhält eine gewisse Hilfe von der Christian Nationals Evangelism Commission [Partners International] (194).

²²⁶ Eine Parallele hierzu in den klassischen Missionen waren die Presbyterianer in Zaire. Ihr führender (schwarzer) Missionar Dr. Sheppard beeinflusste Alma Doering stark, als sie 1906 auf demselben Schiff wie er in die USA reiste. Nachdem die Mennoniten sich 1910 zu einer Missionsarbeit in Zaire mit der RBMU entschlossen hatten, nahm Alma Doering in dem Augenblick Dr. Sheppards Vorschläge auf und setzte sie für die Congo Inland Mission durch (Loewen, *Three Score 320*, als die ersten Missionare bei einem Zwischenaufenthalt in London die Krise des jetzt von Harry Guinness geleiteten ELTI bemerkten.

unter den schwarzen Christen Amerikas vor dem Zweiten Weltkrieg nur an einer Stelle Fuß gefasst, nämlich in Philadelphia mit der Gründung des Afro-American Missionary Crusade. Aber auch für ihn gilt, dass die Mission klein geblieben ist.²²⁷

Ein wesentlicher Faktor, der diesen Unterschied zwischen den beiden rassischen Gruppen erklärt, ist in der damals noch größeren ökonomischen Differenz der beiden Gruppen und der daraus resultierenden Notwendigkeit zu sehen, dass die schwarzen Christen sehr viel Geld, Personal und Energie für ihrer Gleichstellung aufwenden mussten, z.B. im Schulwesen. Zu übersehen ist auch nicht die kirchengeschichtliche Tatsache, dass die großen geistlichen Erneuerungsbewegungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich weniger schwarze Amerikaner erreichten als frühere Erweckungen, da sie in einer rassistisch stärker getrennten religiösen Welt stattfanden. Die CMA bemühte sich, bewusst die Rassengrenze zu überschreiten, indem sie eigene schwarze Gemeinden²²⁸ gründete.

Die geschlechtliche Katholizität der Kirche

Es bestand nie ein Zweifel daran, dass Frauen wie Männer in der Kirche willkommen und vor Gott letztlich gleich sind. Das „Gleichsein vor Gott“ ist aber im Laufe der Kirchengeschichte weitgehend so interpretiert worden, dass das für Frauen durchaus nicht bedeuten müsse, sie hätten auch die gleichen Möglichkeiten in der Kirche. In der klassischen Missionswissenschaft, wie sie von Warneck repräsentiert wird, haben Frauen nur eine „abgeleitete“ Stellung: Eine Frau kann nicht Missionarin eigenen Rechts sein, sondern nur Ehefrau eines Missionars²²⁹ oder missionarische Hilfskraft der „dritten Klasse“ (nach Handwerkern und

²²⁷ Der Afro American Missionary Crusade hatte immer nur eine Missionsstation in Liberia, die er auch heute noch betreut: Die Station Bopolu nordwestlich von Monrovia, die immer wieder unter Missionarsmangel leidet (Int. Rev. Hungerpillar, Monrovia 11.8.1986).

²²⁸ Der offizielle Ausdruck war "Zweige", da die CMA in den ersten Jahrzehnten überzeugt war, keine Denomination zu sein, sondern eine Gemeinschaftsbewegung. In der Tat setzte die Denominationalisierung erst nach einigen Jahrzehnten ernsthaft ein.

²²⁹ Warneck, Missionslehre 217-231.

Ärzten).²³⁰ In vielen klassischen Missionen wurden zwar Ehefrauen durchaus ausgesandt, aber nicht als Missionare berufen. Warneck zählt die Ehefrauen in seinen Statistiken nicht mit, wohl aber die ledigen Frauen.

Diese durch Warneck repräsentierte Einstellung ist, besonders im angelsächsischen Raum, nicht ohne Widerspruch geblieben.²³¹ Doch es blieb den Glaubensmissionen vorbehalten, bezüglich der Stellung der Frau einen völlig neuen missionstheoretischen und missionspraktischen Ansatz einzubringen. Den Maßstab setzten auch hier Hudson und Maria Taylor. Vom Anfang der CIM an galten Ehefrauen als vollwertige Missionare und ledige Missionarinnen als Missionare eigenen Rechts.²³² Als es 1877 in Shansi zu einer schweren Hungersnot kam, schickte Hudson Taylor von London aus seine Frau Jennie und zwei ledige Missionarinnen in dieses bisher völlig unerreichte Gebiet, um zu helfen. Sie gründeten ein Waisenhaus und ermöglichten der CIM, dort eine Station zu

²³⁰ Ebenda 247. Die diakonische und pädagogische Arbeit ist der "Pflichtenkreis weiblicher Gehilfentätigkeit" (249), öffentliche Predigt von Frauen ist "ungesund und [nach 1Kor 14,34; 1Tim 2,12] schriftwidrig" (248). Ausbildungsstätten für weibliche Missionsgehilfen sind, zumindest in Deutschland, nicht nötig. Lehrerseminare, Diakonissenhäuser und Höhere Schulen reichen aus (251).

²³¹ Institutionellen Ausdruck fand dieser Protest unter Leitung von Mrs Doremus 1861 in der Gründung der Woman's Union Missionary Society [WUMS] (R. Pierce Beaver, American Protestant Women in World Mission. A History of the First Feminist Movement in North America, Grand Rapids ²1980 [1968: All Loves Excelling]. 91f. Später übernahm die zu den klassischen spezialisierten Missionen gehörende WUMS die Prinzipien der Glaubensmissionen (Rupert, The Emergence 123). Damit ist WUMS nicht, wie Frizen es sieht, die älteste amerikanische Glaubensmission, obwohl WUMS von den sieben Gründungsmitgliedern der IFMA das älteste ist. Einen guten Überblick über die Geschichte der WUMS bietet: Edwin L. Frizen, An Historical Study of the IFMA in Relation to Evangelical Unity and Cooperation, DMiss, Trinity, Deerfield 1981, 67-71. 1971 wurde die WUMS zur United Fellowship for Christian Service, um auch Männer als Missionare aussenden zu können. 1975 schloss sie sich mit der Bible and Medical Missionary Fellowship (seit 1978 BMMF Int.) zusammen, die 1852 in Glasgow als interdenominationalle Mission gegründet wurde und später ebenfalls die Prinzipien der Glaubensmissionen übernahm. Dass auch die klassischen Missionen bedeutende Frauen als Missionarinnen hervorbringen konnten, zeigt Mary Slessor (1848-1915) von der United Presbyterian Church of Scotland Mission (W.P. Livingstone, Mary Slessor of Calabar, London 1916), die im der Qua Iboe Mission benachbarten Calabar arbeitete.

²³² Vgl. Broomhall, Refiner's Fire 392f.

errichten.²³³ Noch wichtiger für die Zukunft der CIM war, dass Jennie Taylor und ihre Mitarbeiterinnen bewiesen hatten, wie auch im völlig unevangelisierten Inneren Chinas Frauen evangelistischen Pionierdienst leisten können. So war es dann bald auch die Regel, dass Frauen die Gründung neuer Stationen unternahmen.²³⁴ Das führte dazu, dass die CIM für selbständige junge Frauen, die sich berufen wussten, sehr attraktiv wurde und viele für ihren Dienst gewannen.²³⁵ Später entschied Taylor, dass im Gebiet des Kwangsin Flusses (300 km Länge, 15 Millionen Einwohner) als Missionare nur Frauen arbeiten sollten.²³⁶ Sie haben ihre Arbeit hervorragend getan. Gemeinden und Schulen entstanden, 3500 Menschen wurden getauft, und die Gemeinden brachten ihre eigenen Führer hervor.²³⁷ Von Frauen, die in anderen Gegenden die Pionierarbeit taten, schrieb Fredrik Franson: „Sie leisten die Arbeit auf ihren Missionsstationen genauso gut wie die anderen Missionare, ganz besonders wenn sie einen verheirateten chinesischen Mitarbeiter haben, der in der Straßenkapelle predigt... Die China Inland Mission hat gleich wie wir viele Stationen, die nur von Frauen besetzt sind. Ein Vorteil dieser Regelung ist der, dass die einheimischen Prediger sich schneller entwickeln als unter der Leitung von Männern.“²³⁸

Alle Glaubensmissionen folgten Hudson Taylor insofern, als sie Frauen, gleich ob verheiratet oder nicht, immer als Missionare eigenen Rechts

²³³ Phyllis Thompson, *Each to Her Post. The inspiring lives of six great women in China*, London/Sevenoaks 1982, 57-61.

²³⁴ Warneck, *Abriss* 114 berichtet, dass in der CIM 358 Männer, 290 unverheiratete, 231 verheiratete und 21 verwitwete Frauen tätig seien. Es fällt Warneck schwer, zu verstehen, dass von den Männern nur 18 ordiniert waren, aber die CIM hielt weder Mannsein noch Ordiniertsein für wesentliche missionarische Qualifikationen.

²³⁵ Die OMF hat noch heute in den USA den höchsten Anteil von ledigen Frauen an der Gesamtzahl der Missionare.

²³⁶ Broomhall, *Assault on the Nine* 232-251 ("Women Inland"); 387; Appendix I; Howard Taylor, *By Faith*. Henry W. Frost and the China Inland Mission, Singapore ²1988(1938), 163-165.

²³⁷ Bacon, *From Faith to Faith* 66.

²³⁸ Fredrik Franson, Brief aus Pingliang in: *Missionxren* 27.10.1904, zitiert in EM 1/1986,6.

einstufen.²³⁹ Das bedeutete, dass sie im Prinzip dieselbe Ausbildung erhielten wie die Männer²⁴⁰ und dass bei Verlobten oder Ehepaaren jeder für sich den Prozess der Bewerbung und Annahme durch die Mission zu gleichen Bedingungen durchmachen musste.²⁴¹ Wer ledig von der Mission angenommen wurde und einen Partner heiratet, der nicht selbst als Missionar qualifiziert ist oder sich als solcher qualifizieren kann, scheidet automatisch aus der Mission aus.²⁴²

Die grundsätzliche Gleichstellung von Frauen und Männern in den Glaubensmissionen war einer der Gründe, die dazu führten, dass sehr bald in vielen Glaubensmissionen das Verhältnis Frauen zu Männern etwa 2:1 betrug. Obgleich alle Glaubensmissionen die Frauen als Missionare eigenen Rechts ansahen, folgten doch längst nicht alle der CIM auch darin, dass sie Frauen selbständige, nicht von Männern direkt kontrollierte Arbeit ermöglichten.²⁴³

Wie sah die Stellung der Missionarin in Afrika praktisch aus? In der LIM waren Frauen von Anfang an beteiligt, spielten aber keine große Rolle.²⁴⁴ Anders war es in der NAM, in der wesentlich mehr Frauen

²³⁹ In ihren Anfängen bildete [nut] der britische Zweig der SUM eine Ausnahme. Erst 1911 folgte man hier dem in den Glaubensmissionen üblichen: "Resolved that the wife of a missionary be recognized a missionary" (Prot. SUM 5.9.1911).

²⁴⁰ Das ELTI hatte, bis Fanny Guinness Doric Lodge einrichtete, wie die klassischen Missionsseminare und St. Chrischona nur Männer ausgebildet. Seitdem sind die Bibelschulen, die für die Glaubensmissionen ausbilden, fast restlos koedulativ. Vorbild war hier vielleicht Oberlin, das in den Anfängen bedeutendste College der Heiligungsbewegung.

²⁴¹ Die Regelungen im SIM Manual 1984 (26) sind typisch: "Candidates who are engaged will state this fact, and will not be accepted until both parties have been considered and found suitable... Married candidates may be accepted only after careful consideration of the suitability of both husband and wife... The Mission accepts men and women as full members in every sense, regardless of sex."

²⁴² Auch hier ist die zurzeit gültige Regelung der SIM typisch für alle Missionen: "Since both husband and wife are members of the Mission, marriage to someone who is not a member of the Mission requires resignation from the Mission" (SIM Manual 1984, 27).

²⁴³ Die hierfür verwendete Rationalisierung lautete, dass der selbständige Einsatz von Frauen zwar in China gut möglich sei, nicht aber in Afrika (Congo Missionary Conference 1902).

²⁴⁴ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* (Ab 173 wird die Geschichte der Mission dargestellt). Miss Bosson, die Verlobte Henry Cravens, reiste 1878 als erste Missionarin der UM aus und kam als erste weiße Frau an den unteren Kongo (197).

Mitglieder waren als Männer und wo auf vielen Stationen nur ledige Frauen arbeiteten.²⁴⁵ Das gleiche galt ab 1900 für die Arbeit der Gospel Missionary Union²⁴⁶ und der Algiers Mission Band,²⁴⁷ deren Leitung auch in den Händen einer Frau, Lilius Trotter,²⁴⁸ lag. Die umfassendste evangelistische Arbeit einheimischer Christen in Marokko wurde von 1888 bis zu ihrem Tod 1899 von der NAM Missionarin Emma Herdman geleitet.²⁴⁹ Sie erteilte marokkanischen Evangelisten biblischen Unterricht und beaufsichtigte sorgfältig ihre Einsätze von Fez aus.²⁵⁰ Die ersten Missionare der Egypt General Mission waren zwar ausschließlich Männer, aber als ihre Beraterin und Mentorin fungierte die Freimissionarin Annie van Sommer,²⁵¹ die Gründerin der Nile Mission Press.²⁵²

²⁴⁵ Warneck kritisiert das: "Das Missionspersonal ist allerdings groß, aber von den 83 Arbeitern, von denen jedoch ungewiß ist, ob sie alle im Dienste stehen, sind 64 (!) Damen, die nicht bloß Hausbesuche machen, Krankenpflege üben, Unterricht erteilen und Bibeln verbreiten, sondern auch öffentlich predigen (!) und einige Stationen ganz allein besetzt halten" (Warneck, Abriss 333, Ausrufungszeichen im Original).

²⁴⁶ George C. Reed, *Memories of Morocco 1897-1914*. Unveröffentlicht o.J. (55 S.).

²⁴⁷ Steele, *Not in Vain* 125.

²⁴⁸ Ihre Biographie ist: Blanche A.F. Pigott, I. Lilius Trotter. Founder of the Algiers Mission Band, London/Edinburgh o.J.

²⁴⁹ Nach ihrem plötzlichen Tode wurde die Arbeit noch bis etwa 1909 weitergeführt (Steele, *Not in Vain* 29). Im Gegensatz zu der von dem früheren NAM Missionar (dann Freimissionar) E.F. Baldwin getanen Arbeit war ihre Arbeit solide und überzeugend (26).

²⁵⁰ Damit nahm sie den Grundansatz Gützlaffs und seiner "Chinese Association" auf, allerdings war ihr Arbeitsgebiet viel kleiner und ihre Aufsicht viel enger.

²⁵¹ Annie van Sommer stand der Brüderbewegung nahe. 1853 begann sie die Zeitschrift "Missionary Reporter", aus der 1872 die Zeitschrift "The Missionary Echo" (heute: *Echoes of Service*) hervorging, die schon bald eine Zeitschrift nur für die Arbeit der Missionare der [britischen] Brüderbewegung wurde. Da die Brüderbewegung in Großbritannien die Idee der Missionsgesellschaft ablehnt, nehmen die Herausgeber der *Echoes of Service de facto* verschiedene der typischen Funktionen einer Missionsgesellschaft wahr. Zu ihrem Selbstverständnis siehe: S.F. Warren, "Echoes of Service." Historical development and present role. Substance of address given at Meeting of Brethren, London Missionary Meetings, 25th October, 1979 [Bath 1979].

²⁵² Die Nile Mission Press produzierte von 1905 bis 1955 fast 1000 Veröffentlichungen in 20 Sprachen. 1956 fiel sie dem Suezkrieg zum Opfer. 1957 wurde die Arbeit in Beirut unter dem Namen Arabic Literature Mission wieder aufgenommen (EMCM 40). 1976 bildete sich aus Arabic Literature Mission, Lebanon Evangelical Mission (1860) und Middle East General

Auch in der Sudan Pionier Mission spielten Frauen eine wichtige Rolle.²⁵³

In den Anfangsjahren der SIM in Nigeria waren bald die Frauen in der Mehrzahl. 1913 wurde nach dem Vorbild der CIM für das Sprachgebiet der Yagba die Einrichtung einer „ladies' station“ beschlossen.²⁵⁴ Ähnlich wie in der SIM überwog auch in der AEF die Zahl der Frauen, von denen viele ledig waren und die meisten im evangelistischen Dienst arbeiteten.²⁵⁵

Als die Scandinavian Alliance Mission [ScAM] in Swaziland endlich mit der Errichtung der ersten Station beginnen konnte, waren überhaupt nur vier ledige Frauen einsatzfähig. Daraufhin ließ Franson für ein halbes Jahr den Missionar Dawson von der Frie Østafrikanske Mission aus, um für die vier Frauen „ein Haus zu bauen und ein Maisfeld zu pflanzen.“²⁵⁶ Als dann Dawson und eine der Missionarinnen, Miss Home, beschlossen zu heiraten, brachte dies Franson, der sich auf seiner Weltreise²⁵⁷ gerade in Südafrika befand, auf die Idee, Dawson vorzuschlagen, doch die Mission zu wechseln und Feldleiter für die Scandinavian Alliance Mission in Swaziland zu werden.²⁵⁸

Mission (1898 gegründet als Egypt Mission Band, danach Egypt General Mission, ab 1956 nur EGM-GB) der Middle East Christian Outreach [MECO] (UK Christian Handbook 359).

²⁵³ Vgl. Margarete Unruh, Hedwig von Hahn, Wiesbaden 1939. 1926 wurde Fräulein von Massenbach z.B. Stationsleiterin (Prot. SPM 21.1.1926). 1983/84 war Dr. Elfriede Schmitt Feldleiter für Ägypten, 1987/88 nahm diese Funktion Irma Nübling kommissarisch wahr.

²⁵⁴ Prot. SIM 6.5.1913.

²⁵⁵ Selbst von den 12 "deaconesses" waren 1893 nur acht in pflegerischer Arbeit tätig (George Weeks, W. Spencer Walton 73). 1891 begann Miss Sheasby die missionarische Arbeit unter den Farbigen [Cape Coloureds] (South African Pioneer 1891,228).

²⁵⁶ Dawson, History 15, vgl. 18

²⁵⁷ Franson wird als "Weltevangelist" bezeichnet. Auf seinen Reisen hat er fast alle Missionare, die er ausgesandt hat, besucht, sowohl in China und Indien als auch in Südafrika. Zugleich hat er aber auch überall evangelisiert und, wo es sich ergab, auch Taufen durchgeführt. Die Einzelheiten beschreibt Edvard Torjesen, A Study of Fredrik Franson 589-629 (Ostasien), 704-764 (Australien und Asien), 765-776 (Südafrika), 777-784 (Südamerika).

²⁵⁸ Dawson, History 20.

Dawson nahm den Vorschlag an, aber der bedeutendste Missionar der ScAM in Südafrika wurde Malla Moe,²⁵⁹ die Leiterin der Station Bethel.²⁶⁰ Ihr wichtigster Mitarbeiter war Johane (Mapelepele) Ngamede, der erste Getaufte. Er wurde später der Führer der Kirche und ihr erster ordinierter Pastor. Als Frau war sie für die Häuptlinge weniger bedrohlich als ein männlicher Missionar, und Johane Ngamede wusste als Zulu, jung aber höflich, Malla Moes kulturelle Ungeschicklichkeiten auszugleichen.²⁶¹ Malla Moe starb 1953 nach 58 Jahren Missionsdienst.²⁶²

Insgesamt war in den frühen skandinavischen Glaubensmissionen im südlichen Afrika der Anteil der Frauen groß. Ab 1894 führte Petra Nielsen die Arbeit der Frie østafrikanske Mission in Ekutandaneni,²⁶³ 1895 gründete Martha Sanne die Station Umhlali.²⁶⁴ Malla Moe verstand sich als Evangelistin. Predigen war ihr zur zweiten Natur geworden.²⁶⁵ Wenn jemand getauft werden wollte, zog sie es vor, die Handlung von einem Mann vornehmen zu lassen, zuerst von einem der Missionare, bald auch von Johane Ngamede. Diese Trennung zwischen Predigtamt, das den Frauen zusteht, und Sakramenten, für die ein Mann zuständig sein muss, war die Regel.²⁶⁶ Eine Begründung für diese Trennung wurde nicht gegeben.²⁶⁷ Beim Abendmahl wurde diese Regel

²⁵⁹ Maria Nilsen; Paul H. Sheetz, Malla Moe, Chicago ⁸1980(1956).

²⁶⁰ J.F. Swanson, *Three Score Years... and Then. Sixty Years of Worldwide Missionary Advance*, Wheaton oJ. [1950], 198.

²⁶¹ Nilsen; Sheetz, Malla Moe 75ff ("Trip to Chief Maja").

²⁶² Ebenda 245.

²⁶³ Odd Ommundsen, *Den frie østafrikanske mission" in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon*. Utgitt tu i Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum, oO. oJ. [1984], 32f.

²⁶⁴ Kari Lorentzen, *Det Norske Misjonsforbunds arbeid i Srbr-Afrika in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon*. Utgitt tu i Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum, oO. oJ. [1984], 37.

²⁶⁵ Nilsen; Sheetz, Malla Moe 145.

²⁶⁶ Während der African Consultation 1985 in Vavoua, an der 50 Vertreter aus den mit dem WEC verbundenen Kirchen Afrikas teilnahmen, wurde die Frage, ob Frauen, die ja im WEC häufig Leitungsfunktionen haben, auch taufen dürfen, bejaht. Wer leitend in einer Gemeindegemeinschaft steht, darf auch taufen (Christel Meyer - Fiedler 30.3.1989).

nicht so streng eingehalten,²⁶⁸ und es gibt auch einzelne Fälle, in denen Missionarinnen Trauungen vornahmen.²⁶⁹ Aber grundsätzlich blieben die Frauen dem „regulären Amt der Kirche“ (nach Simpson: Diakone, Älteste, ordinierte Pastoren)²⁷⁰ fern.²⁷¹ Das entsprach ihrer Haltung in Europa und Amerika, wenngleich es dort auch Ausnahmen gab.²⁷²

Generell hatten Frauen in den Glaubensmissionen eine ungleich höhere Stellung, als sie von ihnen in der Kirche ihrer Heimat oder in einem säkularen Beruf normalerweise erreichbar gewesen wäre.²⁷³ Ähnlich wie

²⁶⁷ Vom evangelistischen Grundansatz der Glaubensmissionen her könnte man die Sakramente als sekundär ansehen. Deswegen kann man sie, nach dem Vorbild der Gemeinschaftsbewegung, dem etablierten kirchlichen Amt überlassen, in dessen Schuhe ja in den Glaubensmissionen die Männer (ob ordiniert oder nicht) geschlüpft waren.

²⁶⁸ Die Widersprüchlichkeit zeigt sich z.B. in der Gewohnheit von Benvinda Vaz in Guinea-Bissau, wenn sie irgendwo Abendmahl feiern wollte, wo man das bisher nicht gewohnt war, dass sie "dann einen der Männer nahm und es ihm beibrachte, während sie das Mahl feierten" (Int. Benvinda Vaz 5.8.1986).

²⁶⁹ Dies wird berichtet von Marjorie Cheverton (WEC-GB, 1933-1985) und Agnes Chansler (WEC-US, *1926) in Zaire. Zur Einstufung der kirchlichen Trauung als Sakrament siehe S. 493.

²⁷⁰ Leslie A. Andrews, *Restricted Freedom: A.B. Simpson's View of Women in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 223, basierend auf: CMA Weekly 27.3.1891,195.

²⁷¹ Das gilt nicht in den Missionen der Heiligungsbewegung im engeren Sinne: In der WGM in Ostafrika gibt es heute noch eine (allerdings abnehmende) Anzahl ordinierter Frauen (Int. Bill Reinheld 16.12.1986).

²⁷² Nach dem Tod ihres Mannes (30.11.1929) wurde Madame A. Blocher zur Pastorin der "Eglise du Tabernacle" in Paris berufen und zugleich zur Leiterin der Mission Biblique. Sie beschreibt den Vorgang so: "Habitué par leur bien-aimé pasteur à n'écouter que les directions du Saint-Esprit, sans s'occuper des critiques ou de l'incomprehension, les membres du Conseil furent persuadés que celle qui avait été la collaboratrice de tous les instants de leur cher disparu, devait le remplacer, non seulement comme directrice de la Mission, mais encore comme Pasteur de l'Eglise. L'Eglise, a la quasi-unanimité, ratifia le choix du Conseil" (Madame A. Blocher, *Par la Foi...*, Editions des Bons Semeurs, Paris o.J. [ca. 1936] 900. Wesentlich zur Begründung ist hier das Argument des Wirkens des Heiligen Geistes. Eine Frau kann das Amt des Pastors innehaben, weil sie der Heilige Geist in der Praxis dieses Amtes schon bestätigt hat.

²⁷³ Diese soziologische Realität mag auch hinter dem Aufruf von Fanny Guinness zur Gründung von Doric Lodge, der ersten Bibelschulabteilung für Frauen, stehen: "We are increasingly convinced of the importance of well-trained female agents among the heathen, and of the fact that multitudes of women who have the natural and spiritual qualifications... are wasting their time at home here in England" (*The Regions Beyond* 1885,110).

bei der Einstellung gegenüber andersrassigen Missionaren ist jedoch ab etwa 1900/1910 eine Tendenzwende festzustellen. Zunehmend machten sich in den Glaubensmissionen Bestrebungen bemerkbar, die Rolle der Frau auf das „Normalmaß“ zu bringen. Dieser Entwicklung entspricht in den klassischen Missionen die unter dem Stichwort „Integration“ erfolgende Auflösung der Frauenmissionsgesellschaften.²⁷⁴ In den Glaubensmissionen hat sie eine deutliche Abnahme des Anteils lediger Frauen an der Zahl der Missionare bewirkt.²⁷⁵

Als Ausnahme gegenüber den allgemeinen Überzeugungen der frühen Glaubensmissionen hinsichtlich des selbständigen Einsatzes von Frauen ist hier Karl Kumm und der britische Zweig der Sudan United Mission zu erwähnen.²⁷⁶ Kumm hatte mit dem Problem zu ringen, dass sich mehr Frauen als Männer für die SUM meldeten. Er meinte, dass Frauen für die Pionierarbeit nicht tauglich wären.²⁷⁷ Das galt schon für Ehefrauen. Missionare sollten, wie Regierungsbeamte, bereit sein, wenigstens für eine Arbeitsperiode ohne Frau in den Sudangürtel zu gehen.²⁷⁸ Ledige Frauen wären nur ein Hindernis für die gesamte Arbeit.²⁷⁹ Als sich ledige

²⁷⁴ Beaver, American Protestant Women in World Mission 179-209 "Integration and Sequel."

²⁷⁵ Für die der IFMA angeschlossenen Missionen in den USA betragen die Werte: Verheiratete Frauen 40%, ledige Frauen 17.5%, verheiratete Männer 40%, ledige Männer 2.5%. Am höchsten ist der Anteil der ledigen Frauen in der Overseas Missionary Fellowship [CIM] (27.7%). Bei der SIM liegt der Anteil bei 25%, bei TEAM bei 22.3%, bei Berean und AEF bei 20%. (Errechnet nach den Angaben in ¹³NAPM0).

²⁷⁶ Am schärfsten formulierte dies Dr. Krusius: "It should be quite clear to you that ladies cannot be counted as full members of the staff of a mission station in West Africa" (Krusius - Pedersen 5.9.1913). Dieser und die anderen in diesem Abschnitt erwähnten Briefe befinden sich im Riksarkivet, Kopenhagen, unter Archiv Nr. 10.248.

²⁷⁷ Kumm – Pedersen 21.3.1911.

²⁷⁸ Als 1905 in einer Situation schweren Personalmangels sechs (Heiligungs-) Quäker der Ohio Sudan Mission auf dem Weg in den Sudan in Liverpool Kontakt zur SUM aufnahmen, überzeugte man sie, zuerst einmal mit der SUM in Benue zu arbeiten. Bedingung war allerdings, dass Mrs Ford und ihr Baby und Mrs Kurtzthal in London blieben (Prot. 17.1.1905 "Grattan Guinness had written from US to commend them"; Lightbearer März 1905). Levi Lupton, William Smith, Jefferson Ford und Charles Kurtzthals reisten am 21.1.1905 allein ab.

²⁷⁹ Kumm - Juul n.d. [ca. 1913].

Frauen bewarben, wurden sie abgelehnt.²⁸⁰ Erst als in Rumasha ein Heim für befreite Sklavenkinder eingerichtet wurde, nahm man ledige Frauen in der SUM an, aber eben nur für die Arbeit in diesem Heim.²⁸¹

Diese restriktive Haltung fand kein Verständnis im dänischen Zweig, wo man sich aber schließlich so weit fügte, dass neben dem Pioniermissionar Dr. Brønnum vorerst nur seine Ehefrau²⁸² und die Krankenschwester Dagmar Rose ausgesandt wurden.²⁸³ Kumm gelang es auch, die mögliche Zahl der ledigen Frauen im südafrikanischen Zweig zu reduzieren.²⁸⁴ Kumms aus dem üblichen Rahmen der Glaubensmissionen herausfallende Haltung ist umso erstaunlicher, als er in Lucy Guinness eine sehr selbständige Frau geheiratet hatte und seine Schwester, Pauline Kumm, nicht nur Missionar der CIM war, sondern auch Stationsleiter.²⁸⁵

Die Haltung Kumms wurde auch nach seinem Weggang nach Amerika (1914) vom britischen Zweig aufrechterhalten, aber nicht vom amerikanischen Zweig geteilt, der, ähnlich wie die SIM, Frauen zu selbständiger Pionierarbeit aussandte. Berühmt wurde Johanna Veens-

²⁸⁰ Prot. SUM 17.3.1904 (Miss Ross); Lightbearer März 1905; Prot. SUM 22.5.1905. Noch 1909 wurde sie nur in eine Warteliste eingetragen (Prot. SUM 2.4.1909).

²⁸¹ "The British Executive Committee does not think it advisable to send out ladies unless there is a vacancy or a place has been prepared for them. If you send out three ladies now, they could not be accomodated at Ibi" (SUM - Jul 19.12.13). Vgl. auch Kumm - Pedersen 21.3.1911.

²⁸² Als sie schon 1913 starb, schrieb man: "As Dr. Brønnum will be the only member of the Danish Branch, may you soon be able to welcome some more *men*, that pioneer work in Yola may not be delayed" (SUM - Jul 1.8.1913).

²⁸³ Zeitungsausschnitt im Protokollbuch der Dansk Forenet Sudan-Mission 1911 (Arkiv Nr 10.248 DFSM Riksarkivet Kopenhagen).

²⁸⁴ Vgl. Kumm - My dear Friend 26.9.1913: "At the last meeting of the Executive of the Sudan United Mission, held at Swanwick on the 20th of this month, the attention of the Committee was drawn to the large number of lady missionaries, recently accepted by the various branches of the Mission. It was decided to consider at our next meeting on 8th October, the advisability of accepting no more ladies, for some time to come." Einschließlich der akzeptierten Kandidaten ergaben sich folgende Zahlenverhältnisse (Männer/Ehefrauen/ledige Frauen): SUM-GB 16:5:8; SUM-DK 1:0:3; SUM-US 2:2:2; SUM-Südafrika 7:3:4. Insgesamt gab es sechs Kinder in der SUM.

²⁸⁵ Nachklänge von unserer Jahresfeier *in*: Chinas Millionen Jan. 1901,4-7 [5].

tra,²⁸⁶ die vom nordamerikanischen Zweig 1919 ausgesandt wurde²⁸⁷ und der es nicht nur gelang, mit ihren Mitarbeiterinnen die Voraussetzungen für eine der Teilkirchen der Church of Christ in Nigeria zu legen,²⁸⁸ sondern auch die Grundlage dafür zu schaffen, dass ihre Kirche in Amerika sieben Jahre nach ihrem Tod einen eigenen Zweig der SUM (Christian Reformed Church Branch, 1940) gründete.²⁸⁹ 10 Jahre lang leitete Johanna Veenstra den Lupwe-Takum Distrikt selbständig;²⁹⁰ männliche Mitarbeiter hatte sie unter den Missionaren nicht.²⁹¹

1928 versuchte Johanna Veenstra, den britischen Zweig zu einer Änderung seiner ihr unverständlichen restriktiven Haltung²⁹² zu bewegen. Sie schrieb an das Londoner Komitee und wies darauf hin, dass einige der besten Missionarinnen der SUM unter diesen Bedingungen nie hätten Missionare werden können.²⁹³ Weil dem Komitee ihre erfolgreiche Arbeit bekannt war, wurde ihr auch auf ihrer Durchreise von Amerika nach Nigeria ein Gespräch gewährt, das zu einer Milderung der Ablehnung führte.²⁹⁴

²⁸⁶ Johanna Veenstra, *Pioneering for Christ in the Sudan*, London 1930.

²⁸⁷ Edgar H. Smith, *Nigerian Harvest*, Grand Rapids 1972, 36.

²⁸⁸ Church of Christ in Nigeria: Benue, laut WCE 232 Gemeinden, 9259 erwachsene Vollmitglieder, Gesamtzahl der Mitglieder 150000.

²⁸⁹ Smith, *Nigerian Harvest* 74ff.

²⁹⁰ Ebenda 49.

²⁹¹ 1932 bestand das Missionspersonal ihres Distriktes aus: Johanna Veenstra, Nelle Breen, Jennie Stielstra und Bertha Zagers. Nach dem Tode von Johanna Veenstra wurde Nelle Breen ihre Nachfolgerin. Durch die Heirat Neue Breens mit dem Briten Edgar H. Smith kam dann der erste männliche Missionar in das Gebiet, der dann auch die Feldleitung übernahm.

²⁹² "Not to accept single ladies for service at present, unless they possess nursing, teaching or other special qualifications" (Prot. SUM 18.12.1928).

²⁹³ Prot. SUM 18.12.1928. - Prot. SUM Executive Committee berichtet am 23.9.1954 vom Ausscheiden Miss E.M.R. Websters aus dem Missionsdienst nach 35 Jahren "in charge of Sura District." Demnach muss sie 1929 ausgereist sein.

²⁹⁴ "That case papers should be sent to single women if they appear to have had some adequate training or to possess some special qualification" (Prot. SUM 22.1.1929; 28.2.1929). Der Feldleiter Farrant antwortete auf Anfrage, dass nur Frauen mit speziellen Qualifikationen in Nigeria gebraucht würden (Prot. SUM 23.7.1929). Zwischendurch wurde der Vorschlag von

Frauen wie Malla Moe, Alma Doering und Johanna Veenstra gehören zu den „Helden“ der Glaubensmissionen, die in der Pionierzeit Bedeutendes geleistet haben. Aber schon bald galten sie nicht mehr als Vorbilder für junge Missionarinnen. Deren Rolle wurde immer mehr - wenn auch nie so weitgehend wie in Europa oder Amerika - auf „weibliche Aufgaben“ beschränkt. Typisch dafür ist der 1925 gefasste Beschluss der SIM, dass alle Frauen „eine gewisse krankenpflegerische Erfahrung“ haben müssten.²⁹⁵ Manchmal wurden Frauen auch mehr geschützt, als sie selbst es wollten. Lily Gsell wurde es 1940 nicht erlaubt, die Station Assuan der Evangelischen Muhammedanermision [EMO] allein weiterzuführen.²⁹⁶ Als Malla Moe die Evakuierung im Burenkrieg nicht mitmachte, hatte sie niemanden gefragt; ihre männlichen Kollegen hatten aber auch nichts unternommen, sie umzustimmen.²⁹⁷

In manchen Fällen wurden Frauen bei der Bewerbung für den Missionsdienst schwerere Bedingungen gestellt als den (selteneren) Männern.²⁹⁸ War dagegen eine ledige Bewerberin verlobt und ihr Mann konnte „Qualifikationen“ nachweisen, war man bereit, den Standard auch einmal ein wenig zu senken.²⁹⁹ In manchen Fällen war man auch in der Heimat doktrinärer als in der Mission. Als das Feldkomitee der SUM

Dr. Emlyn, Frauen ins Komitee aufzunehmen oder wenigstens klarzustellen, dass es keinen Einwand dagegen gäbe, als "gegenwärtig nicht ratsam" abgelehnt (Prot. SUM 24.5.1929).

²⁹⁵ Prot. SIM 20.3.1925. Von Männern wurde so etwas niemals verlangt. Dass die Neuregelung Probleme bereitete, zeigt der Beschluss vom 9.6.1925, die neue Regel nicht zu streng zu nehmen.

²⁹⁶ Dessien, Wasser auf dürres Land 41.

²⁹⁷ Sie warteten an der angekündigten Stelle einen Tag auf sie und gewannen den [richtigen] Eindruck, dass sie nicht evakuiert werden wolle (Dawson, History 74).

²⁹⁸ Z.B. lehnte die SIM 1928 die Bewerbung von Miss Jones ab, weil sie keine speziellen Qualifikationen hatte. Grundsätzlich wurde dazu bemerkt: "It was felt that as more ladies were offering than men it would be well to keep the standards high" (Prot. SIM-GB 17.9.1928). - Ähnlich liegt der Fall von Lena L. Paris: "That she be notified that the Committee feels that she would stand a better chance of being accepted for missionary service by some other Board because of the rulings of this mission relative to age and because the need at present is more for men than for women" (Prot. AIM Chicago Council 27.10.1941).

²⁹⁹ Miss Kniveton sollte auf ihre Bewerbung folgende Antwort erhalten: "Although the Committee could not recommend her acceptance apart from Mr. Evans, they are prepared to recommend her acceptance as the wife of Mr. Evans" (Prot. SUM 7.2.1911).

vorschlug, die Station Forum nach der Pensionierung von Rev. und Mrs Suffill zwei ledigen Frauen zur Leitung zu übergeben, entschied die Heimatleitung der SUM, dass sie diese Regelung „wegen der großen Verantwortung“ nicht für ratsam hielt.³⁰⁰

Die Entwicklung in den meisten Glaubensmissionen,³⁰¹ Frauen im allgemeinen und ledigen Frauen im Besonderen weniger selbständige Arbeitsmöglichkeiten zu bieten, verläuft parallel zu der Entwicklung in den klassischen Missionen.³⁰² Allerdings liegen die theologischen Motive auf anderer Ebene: In den klassischen Missionen wurde als theologisches Motiv das Prinzip der Einheit („Männer und Frauen sind gleich, also dürfen die Frauen keine eigenen Missionen haben“) angeführt,³⁰³ in manchen Glaubensmissionen das Prinzip der Schriftgemäßheit („das Weib schweige in der Gemeinde“).³⁰⁴ Da aber die Glaubensmissionen in ihren Anfängen mit eben diesem Prinzip der Schriftgemäßheit die aktive Rolle der Frauen in der Evangelisation begründeten, sind die Ursachen anderswo zu suchen. Vier Faktoren lassen sich erkennen: (1) Nach 1910 kam es zu einem deutlichen Rückgang der Heiligungsbewegung, noch verstärkt durch den Übergang eines beträchtlichen Teils der Heiligungsbewegung zur Pfingstbewegung, der damit den Glaubensmissionen verlorenging. (2) Parallel dazu kam es zu einem Wiederaufleben der calvinistischen Theologie nach der Phase der „Arminianisierung“ des Calvinismus. (3) In den Glaubensmissionen gewann die Theologie der Brüderbewegung als „einfache neutestamentliche Theologie“ zuneh-

³⁰⁰ "Committee decided to inform the Field Superintendent that they thought it inadvisable to make this appointment in view of the importance of the work at Forum, and the large responsibilities involved" (Prot. SUM 24.5.1950).

³⁰¹ Eine deutliche Ausnahme von dieser Feststellung ist der WEC. Auch für die Wycliffe Bibelübersetzer gilt dies nicht, allerdings handelt es sich bei ihnen um eine Mission, in der Missionare keine Sakramente austeilen und nur sehr selten predigen.

³⁰² Beaver urteilt allerdings, dass die Glaubensmissionen im Allgemeinen immer noch Frauen mehr Möglichkeiten evangelistischen Dienstes bieten als die klassischen Missionen (American Protestant Women in World Mission 217).

³⁰³ Ebenda 179ff ("Integration and Sequel").

³⁰⁴ Zur Entwicklung in den Glaubensmissionen im Allgemeinen siehe die an Beaver anknüpfende Arbeit: Helena Wiebe, *Toward a Complimentary Ministry: Women and Men as Full Partners in Christian Mission*, MA Fuller Pasadena 1981, bes. 94ff.

mend Einfluss. In der Theologie der Brüder war für die selbständige Tätigkeit der Frauen da Raum, wo die Männer versagten oder wo sie fehlten. Nach Abschluss der Pionierphase standen dann überall Männer zur Verfügung, die notfalls auch, ohne zu versagen, die von Frauen begonnen Pionierarbeiten übernehmen konnten.³⁰⁵ (4) Darüber hinaus ist die Entwicklung als Teil der „großen Wende“ im evangelikalen Bereich, besonders Amerikas, zu sehen, in deren Verlauf die Evangelikalen als (Über-)Reaktion auf „social gospel“ und „liberale“ Theologie viel von ihrer innovativen Kraft verloren.

Die historische Katholizität der Kirche

Unter den Elementen der Katholizität spielt für die Glaubensmissionen die historische Katholizität die geringste Rolle. Zudem finden wir auch hier eine gewisse Widersprüchlichkeit, denn mit der Bejahung der Denominationen bejahen die Glaubensmissionen auch deren Verständnis der historischen Katholizität und die Institutionen, die diese Kirchen geschaffen haben, um ihrem Verständnis der historischen Katholizität Ausdruck zu verleihen und es zu sichern. So bejahen sie also die lutherische Berufung auf die Reformation und das durch sie in seiner Reinheit wiederhergestellte Evangelium. Genauso bejahen sie die anglikanische Überzeugung, dass die historische Katholizität im historischen Episkopat ihren Ausdruck findet, wie auch die baptistische Vorstellung von einer „apostolischen Sukzession von Ortsgemeinden.“³⁰⁶

Dass die Glaubensmissionen entsprechend ihrem interdenominationellen Verständnis bereit sind, sich widersprechende Verständnisweisen der historischen Katholizität als gleichberechtigt zu akzeptieren, zeigt, dass ihnen an der historischen Katholizität wenig gelegen ist. In den

³⁰⁵ In praktisch allen Fällen, in denen eine Frau eine missionarische Arbeit erfolgreich aufgebaut hat, wurde nach ihrem Ausscheiden ein Mann zum Nachfolger bestimmt. Eine Ausnahme ist bei Johanna Veenstra gegeben, deren Nachfolger Nelk Breen wurde, bei deren Heirat allerdings dann ihr Mann die Feldleitung übernahm.

³⁰⁶ Diese Auffassung wurde von einem der drei "Gründerväter" des deutschen Baptismus auch in der Form eines historischen Dramas vertreten: Julius Köbner, *Die Waldenser. Ein dramatisches Gemälde mit lyrischen Randzeichnungen*, Tilsit 1925.

Zeitschriften der Glaubensmissionen finden sich auch keine Berufungen auf die Bekenntnisschriften oder die ökumenischen Konzile. Auch Berufungen auf Kirchenväter sind äußerst selten. Statt auf die Geschichte berufen sich die Glaubensmissionen eher direkt auf das Neue Testament, so wie es auch der „linke“ Flügel der Reformation gehalten hat. Die Glaubensmissionen können die sich widersprechenden Verständnisweisen der historischen Katholizität genauso akzeptieren, wie sie durch ihre Betonung der Bekehrung sich widersprechende Taufauffassungen nebeneinander gelten lassen können, weil sie die historische Kontinuität der Kirche letztlich in der Kontinuität des Heiligen Geistes sehen, der durch die Berufung immer neuer Werkzeuge auf immer wieder verschiedene Weise garantiert, dass die Kirche wahre Kirche bleibt oder wieder zur wahren Kirche wird.³⁰⁷

³⁰⁷ Diese Sicht der historischen Katholizität findet ihren literarischen Niederschlag in den in den Glaubensmissionen viel gelesenen Büchern von J. Edwin On. Z.B.: *The Flaming Tongue. Evangelical Awakenings, 1900-*, Chicago [Moody Press] ²1975(1973); *The Second Evangelical Awakening in Britain*, London 1949; *Evangelical Awakenings in Africa*, Minneapolis 1975 [1970: = *Evangelical Awakenings in South Africa*]. Vereinfacht könnte die Sukzession der Erweckungs-bewegungen etwa so lauten: Mystik - Vorreformation (bes. Wycliff) - Reformation - Pietismus (bes. Herrnhut) - Methodismus - Erweckung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts - Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Heiligungsbewegung, Brüderbewegung, Prophetische Bewegung). Die Sukzession der Erweckungsbewegungen ist über 1875 im Allgemeinen nicht hinausgeführt worden, weil dann die Pfingstbewegung die nächste Erweckung gewesen wäre. Ähnlich urteilen im deutschsprachigen Bereich Paulus Scharpff und Erich Beyreuther.

Kapitel 9

Die Katholizität der Kirche in Afrika

Viele der frühen Glaubensmissionen sahen ihre Arbeit in Afrika als Teil eines weltweiten Auftrags, der an einem Ort konkret zu verwirklichen war. Trotz dieses Bewusstseins dachte man in den Anfängen meist in großen geographischen Räumen, musste dann aber oft feststellen, dass die zur Verfügung stehenden Kräfte nur für einen sehr beschränkten Bereich ausreichten. Häufig hatten die Missionare jahrelang um den Bestand der Missionsarbeit zu kämpfen, weil Krankheit, Unerfahrenheit und zu geringe Geldmittel die Arbeit erschwerten. Einzelne Missionsansätze wurden nach kurzer Zeit aufgegeben, weil die Kräfte nicht ausreichten.¹

Der weiträumige Ansatz der frühen Glaubensmissionen wurde aber nicht nur durch die oft unzureichenden Mittel eingeschränkt, sondern auch durch die in den Anfängen nicht in ihrer ganzen Bedeutung erkannte Notwendigkeit, Kirchen zu gründen und zu erhalten. Ein weiteres Element in diesem Prozess der Einengung des Blick- bzw.

¹ Ein Beispiel dafür ist die Arbeit der Scandinavian Alliance Mission [TEAM] an der Küste Kenyas. 1893 begannen zwölf Missionare der ScAM die Arbeit in Kulesa am Tana, wo 1889 schon einmal Hedenström als Missionar der Fosterlandsstiftelsen gearbeitet hatte. 1894 hatten sie sogar schon eine Kirche fertig. Im selben Jahr, während einer durch eine Überschwemmung des Tana verursachten Krankheitsperiode, entschieden sich vier der Missionare, nach Indien weiterzuziehen, und vier kehrten nach Amerika zurück. Eine Missionarin war schon vorher gestorben, zwei weitere starben später. 1900 hatte die Gemeinde Kulesa 95 Mitglieder, 50 Tagesschüler und zwei Evangelisten, aber 1901 musste auch Frank Palmquist Kulesa verlassen, weil er zu oft krank war. Er arbeitete dann noch mit dem inzwischen Freimissionar gewordenen Hedenström in Lamu. Nach dessen Tod fiel Palmquist die Aufgabe zu, seinen letzten Willen, die Station zu verkaufen und dafür vier Sklaven freizukaufen, zu erfüllen. 1908 kehrte Palmquist nach den USA zurück. Die Station Kulesa wurde von der Neukirchener Mission übernommen, das Evangelistenehepaar Benjamin und Hanna ging zur Fosterlandsstiftelsen in Kisimaju (Frank Palmquist, *Några korta anteckningar om Skandinaviska Alliansmissionens verksamhet i Kulesa och Lemu, Ost-Afrika, från år 1893 till år 1908* in: Josephine Princell [Hg.], *Alliansmissionens Tjugufemårsminner 1891-1916*, Chicago 1916). Was Krankheit und andere widrige Umstände anger. ging es der ScAM nicht anders als vergleichbaren Missionen der Zeit. Aber es fehlten neue Missionare, letztlich, weil die Arbeit der ScAM in den USA zu wenig staff organisiert war.

Arbeitsfeldes war die Erkenntnis, dass es nicht genügt, das Evangelium in einer Gegend zu verkündigen, um dann weiterzuziehen, sondern dass Mission wesentlich damit zu tun hat, in mühevoller Arbeit und mit viel Geduld Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen. Das führte kontinuierlich zu einer Einengung des Begriffs der „Unerreichten.“ Anfangs meinte man, dass ein Land erreicht wäre, wenn einige Missionare in ihm arbeiteten. Allmählich wurde der Bereich aber stärker eingegrenzt auf das Sprachgebiet, den Stamm und dann auf jedes Dorf. Das führte dazu, dass man allgemein die Aufgabe der Missionen enger sah, ihre Durchführung dadurch aber konkreter wurde.

In diesem eingeschränkten, aber konkreten Sinn gaben die Missionare ihr Verständnis der Katholizität der Kirche an die entstehenden Gemeinden weiter. Die Missionsstationen wurden als Zentren der Evangelisation für das umliegende Gebiet oder für das Stammesgebiet angesehen. Es wurden Evangelisten eingesetzt (manchmal auch ausgebildet), um die vielen Dörfer des Gebietes zu missionieren. Häufig blieb das Verständnis der Katholizität der Kirche auf diesen engen Bereich beschränkt. Es gibt allerdings auch Beispiele, die zeigen, dass es bei der Begegnung mit dem Evangelium zu einer Infragestellung von Feindbildern kam und damit nicht nur zur Evangelisationsarbeit in verwandten oder befreundeten Volksgruppen, sondern auch im Gebiet ehemaliger Feinde. So geschah es z.B. im Bereich des WEC in Nordostzaire, wo 1931 der stark gehbehinderte Zamu mit seiner Frau die Arbeit des WEC bei den Lumbi eröffnete, die mit seiner Volksgruppe noch aus der Zeit des Sklavenhandels verfeindet waren.² Diese Entwicklungen liefen parallel zu den Entwicklungen in den klassischen Missionen, weshalb sie im Einzelnen nicht dokumentiert werden müssen.

Die schwindende Katholizität in den jungen Kirchen

Die Tatsache einer Kirche, die das ganze Sprachgebiet umfasst oder unter Umständen auch dessen Grenzen überschreitet, bedeutete für viele Afrikaner, besonders in akephalen (dezentralen) Gesellschaften,

² Aufgrund ihrer Arbeit gründete dann der WEC die Stationen Lubutu und Mulita, die heute im Zentrum des südlichen Teiles der CECCA16 liegen (Grubb, Mit Studd im Kongo 101-113).

eine wesentliche Erweiterung ihres Horizontes. Durch den Kolonialismus wurden in den meisten Gebieten Afrikas wesentlich größere politische Einheiten geschaffen, als sie in vorkolonialer Zeit üblich waren. Fast jede dieser Kolonien umfasste eine ganze Anzahl von Stämmen, während die Missionen in der Regel auf ein Stammesgebiet oder einige aneinander angrenzende Stammesgebiete beschränkt waren. Waren die Kirchen in den Anfängen der Missionsarbeit in der Regel die umfassendsten auf freiwilligem Zusammenschluss beruhenden Organisationen, so kam es im Lauf der politischen Entwicklung zum Teil doch zu wesentlich umfassenderen Organisationsformen. Gegen sie mussten Stammeskirchen provinziell wirken.

Zu einer Einengung des Verständnisses von der Katholizität des Auftrags der Kirche kam es dann sehr bald auch, weil einfach keine „Nachbarestämme“ mehr zu evangelisieren waren und das Comity-Prinzip³ der Missionen eine weitere Expansion ausschloss. Diese und andere Faktoren führten dazu, dass die Kirchen immer mehr „Stammeskirchen“ wurden, die ihren Aufgabenbereich eng umgrenzt sahen. Die Missionare der Glaubensmissionen waren nicht in der Lage oder sahen es nicht als Priorität an, in den jungen Kirchen den Gedanken der „Außenmission“ zu fördern. Es bot sich durchaus Raum für die spontane Ausbreitung der Kirche, es konnten die Missionare bei der Aufnahme einer Arbeit in einem neuen Gebiet auf Gehilfen aus dem Gebiet der „alten Kirche“ zurückgreifen. Ein Beispiel ist die Qua Iboe Mission, die 1934 bei ihrem Neuansatz in Igala vier Evangelisten aus dem Gebiet des Qua Iboe⁴ und 1936 einen Lehrer aus Qua Iboe für den Einsatz in Bassa zur Verfügung hatte. Aber es wird nichts berichtet von den für die Glaubensmissionen in Europa typischen Ausdrucksformen ihres Verständnisses von der Katholizität ihres Auftrags: Missionsgesellschaften, Aussendungen von Missionaren, Ausbildungsstätten für Missionare, Missionsblätter, Gebetskreise oder Missionsversammlungen.⁵ Es kam vor, dass auch in Afrika einmal eine Missionskollekte gehalten wurde, auch betete man für die Evangelisation unter anderen Stämmen, aber

³ Siehe S. 180ff.

⁴ Qua Iboe Mission annual report 1933.

⁵ Genau das wird jetzt in der CECA16 getan. Siehe S. 399f.

es wurden in der Regel keine speziellen Strukturen für die „Außenmission“ geschaffen. Wie bei der Heilungslehre und der mit ihr verbundenen Subkultur, haben auch die Missionare der Glaubensmissionen nicht versucht, die von ihnen in Europa und Amerika geschaffenen Strukturen nach Afrika zu übertragen. In beiden Fällen hätte es sich, wie in Europa und Amerika, um mit der etablierten Kirche, zumindest in einem gewissen Maß, konkurrierende Strukturen handeln müssen, es sei denn, die Kirche hätte ihre missionarische Verantwortung erkannt.

Bis fast in die Gegenwart⁶ war das Interesse der jungen Kirchen auf den eigenen geographischen Bereich begrenzt.⁷ Die Vielfalt der Möglichkeiten und die Größe der Aufgabe im eigenen Bereich macht die Beschränkung verständlich, doch für die Theologie der werdenden Kirchen bedeutete sie eine spürbare Einengung. Diese Einengung erfolgte nicht nur geographisch, sondern auch kulturell. Volksgruppen oder Gebiete mit islamischer Kultur und Religion wurden im evangelistischen Bemühen der jungen Kirche in der Regel ausgespart.⁸ Um diese Gruppen zu erreichen, wäre eine bewusste Strategie transkultureller Mission nötig gewesen, doch die Kirche besaß nur die traditionellen Strukturen.⁹ Diese Strukturen (Predigtplätze, Kirchen, Schulen usw.) bewirkten in einer Zeit der religiösen Wandlung Afrikas (abgesehen von seinen islamischen Bereichen) nicht nur die Erhaltung der Kirche, sondern sie produzierten auch ein gewaltiges Wachstum, ohne aber den Blick für die katholische Weite des Missionsauftrages der Kirche zu öffnen, der

⁶ Veränderungen begannen in den späten 1960er Jahren.

⁷ Auch in diesem Punkt liegt eine weitgehende Parallele zwischen den aus Glaubensmissionen und den aus klassischen Missionen hervorgegangenen Kirchen vor.

⁸ Ein Beispiel dafür ist die Arbeit der AIC an der kenyanischen Küste, die zwar im islamischen Bereich arbeitet, aber fast ausschließlich Nichtmuslime erreicht (Int. Samson Kozi Maliwa 20.12.1986; Int. Christian Friedrich 20.12.1986; Int. NNN).

⁹ Ein typisches Beispiel aus jüngster Zeit mag als Illustration dienen: Ein Missionar des WEC in Guinea-Bissau gewann einige Evangelisten und Gemeindeälteste dafür, mit ihm in islamischen Dörfern zu missionieren. Am Ende waren sie furchtbar enttäuscht, weil sich in sechs Tagen Evangelisation niemand bekehrt hatte. Das hatten sie noch nie erlebt (Int. NN 5.8.1986). In Guinea-Bissau gibt es zurzeit eine starke Bewegung nicht-islamischer Bevölkerungsgruppen (bes. Balanta und Papel) zum Christentum.

auch für die Gegenden der Welt gilt, wo die Erfolge gering sind. Unter „Missionar“ wird in den jungen Kirchen fast ausschließlich der europäisch/amerikanische kirchliche Mitarbeiter in der eigenen Kirche verstanden.

Eine gewisse Ausweitung des Verständnisses der geographischen Begrenzung ihres Auftrags fand für manche Kirchen im Zuge der Verstädterung statt, da die Großstädte oder Bergwerkssiedlungen meist nicht im Stammgebiet der Kirche lagen und das Comity-Prinzip auch den Zugang zu diesen Städten offenhielt. Oft fiel den Kirchen schon diese Einsicht schwer. So wurde die Gemeinde Nairobi der Africa Gospel Church [WGM] der Kirchenleitung fast aufgezwungen.¹⁰ Zur geographischen Problematik der kirchlichen Arbeit in den Großstädten kam auch noch die ausgeprägte „Ländlichkeit“ von Kirche und Mission. Die Stadt wurde als sündig und gefährlich angesehen, zudem war in ihr das klassische Missionsmodell der Missionsstation mit Kirche, Schule und Poliklinik nicht anwendbar. So war es oft schwer, die für die kirchliche Arbeit in der Stadt notwendigen andersartigen Strukturen zu schaffen, und das, obwohl viele der frühen Missionare intensive Erfahrung aus Stadtmissionen und Rescue Missions, YMCA und YWCA mitbrachten. Auch hier fiel die Übertragung der mit der etablierten Kirche potentiell konkurrierenden Strukturen in die afrikanische Kultur¹¹ schwer.

In einem Punkt hat es allerdings keine Einschränkung des Verständnisses von der Katholizität des Auftrags der Kirche gegeben: An den

¹⁰ Die Gemeinde war in ihren Ursprüngen eine "Auswanderergemeinde" der AGC, deren Mitglieder fast alle Kipsigi waren. Sehr bald schlossen sich auch Menschen ohne AGC Hintergrund der Gemeinde an. Die Gemeinde gehört voll zur AGC, trägt aber nur nebenbei deren Namen: "Good Shepherd" Africa Gospel Church (Int. Bill Reinheld 18.12.1986). Das der AGC in Mombasa gehörende Grundstück wurde erst vor wenigen Jahren verkauft, was jetzt zum Teil bedauert wird, da eine Anzahl Leute in Mombasa dringend die Eröffnung einer AGC Gemeinde wünschen (Int. Rev. Jonah Chesengeny 18.12.1986).

¹¹ Der Begriff "afrikanische Kultur" wird in dieser Arbeit verwendet, um die tatsächliche Kultur der Afrikaner zu bezeichnen, die sich, wie alle Kulturen, in einem Prozess der Wandlung befindet und im Laufe dieses Prozesses ursprünglich fremde Elemente sich zu eigen macht. Wenn nur die Elemente der afrikanischen Kultur gemeint sind, die nicht in den letzten Jahrhunderten integriert worden sind, wird von traditioneller Kultur gesprochen. Zur afrikanischen Kultur gehört alles, was für Afrikaner relevant ist, die Universität genauso wie das traditionelle Familienrecht. (Zur Diskussion des Begriffes der afrikanischen Kultur vgl. Fiedler, Christentum und afrikanische Kultur 14-18.)

Glauben oder Unglauben von Europäern wurden keine anderen Maßstäbe angelegt als an den von Afrikanern. Wie in Europa und Amerika wurde nicht zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern einer Kirche unterschieden, sondern zwischen Gläubigen und Ungläubigen, unabhängig von Form und Zeitpunkt der Taufe. Deswegen haben die ersten Glaubensmissionen in Südafrika unter Weißen und Farbigen ohne Unterschied evangelisiert.¹² Das gleiche galt für Nordafrika.¹³ In den anderen Gebieten Afrikas, in denen die Glaubensmissionen arbeiteten, war die Zahl der Europäer meist gering. Aber auch in diesen Fällen verstanden sich die Missionare nicht als deren „Auslandspfarrer“, sondern als Evangelisten unter ihnen. Deswegen kam es auch immer wieder zu Bekehrungen von europäischen Regierungsbeamten oder Geschäftsleuten.

Einer der ersten Bekehrten der SUM in Nigeria war vermutlich der Kolonialbeamte Ruxton, der anfangs der Mission sehr ablehnend gegenüber stand und manchmal den Missionaren das Leben schwermachte.¹⁴ Jahre später spielte er im Gottesdienst das Musikinstrument.¹⁵ Ohne dass Burton es sofort erfuhr, war auch der erste Bekehrte der Congo Evangelistic Mission ein belgischer Kolonialbeamter, noch bevor die Gruppe das eigentliche Missionsgebiet erreicht hatte.¹⁶

In der einzigen deutschsprachigen nordamerikanischen Glaubensmission, dem kanadischen Afrika Missionsverein,¹⁷ war der belgische Kauf-

¹² Später wurde die Arbeit unter Weißen oft anderen Organisationen übergeben.

¹³ Das führte dazu, dass 1950 etwa ein Drittel aller Missionare der NAM nicht unter Arabern oder Berbern arbeitete (Steele, *Not in Vain* 161).

¹⁴ Er wird beschrieben als: "A kind of general atheist, whose life is just like that of thousands and thousands of people at home; he believes in a God, and is content to stop there" (Maxwell Diary 34, in: John H. Boer, *The Gospel of Liberation* 65).

¹⁵ Maxwell soll in einem Interview mit David C. Dorward vom Centre of West African Studies, University Birmingham, 11.7.1973 diese Wandlung als Bekehrung verstanden haben [*he was prone to argue*] (Boer, *The Gospel of Liberation* 66). Für die Tatsache, dass ein Kolonialbeamter sich von seiner Ablehnung der Mission so wandelt, dass er regelmäßig den einheimischen Gottesdienst besucht, erscheint dies als die beste Erklärung.

¹⁶ Harold Womersley, William F. P. Burton. *Congo Pioneer*, Eastbourne 1973, 53;90f.

¹⁷ Ausführlicher zum Afrika Missionsverein siehe S. 373-376.

mann van de Velde der erste Bekehrte,¹⁸ er war auch der erste, der in dieser Mission getauft wurde.¹⁹ Ähnlich standen am Anfang der Arbeit der Mid-Africa Mission²⁰ einige Bekehrungen französischer Kolonialbeamter.²¹ Gelegentlich wurde auch ein Bekehrter selbst Missionar, wie der Jamaikaner Baker als Mitglied der SUM.²² Bula und Binar, zwei Gemeinden der Igreja Evangélica da Guiné, wurden während des Unabhängigkeitskriegs mit Hilfe portugiesischer Soldaten gegründet,²³ die sich meist in Guinea Bissau bekehrt hatten.²⁴ Was ihre Verkündigung anging, gab es für die Missionare der Glaubensmissionen keinen rassischen Unterschied: Heidnische Europäer waren für sie genauso bekehrungsbedürftig wie heidnische Afrikaner.²⁵

¹⁸ Der Kleine Afrika-Bote 11.7.1938. 1937 wurde er in Brüssel von einer Missionarin der Mission besucht, die ihn dort als treuen (evangelischen) Christen erlebte.

¹⁹ Der Kleine Afrika-Bote Januar 1939.

²⁰ Heute die fundamentalistische Baptist Mid Mission.

²¹ Die erste dieser Bekehrungen und die darauffolgende Taufe (zusammen mit Afrikanern) wird beschrieben in: Margaret N. Laird, *They Called Me Mama*, Chicago 1975, 134.

²² Er war als englischer Soldat in Sierra Leone stationiert. Er bekehrte sich aber nicht in der Arbeit einer Glaubensmission. Ein Beispiel aus der Gegenwart ist der ursprünglich aus Deutschland als Koch nach Kenya gegangene AIM Missionar Nicolaisen, der sich durch die Arbeit der Gospel Furthering Fellowship in Mombasa bekehrte (Int. Nicolaisen 9.12.1986). Auch der Kenyaner Joshua Ng'ang'a, jetzt Lehrer am Missionary Training College der AIC in Eldoret, bekehrte sich im Missionsgebiet Turkana in Nordkenya, wohin er als Lehrer im Regierungsdienst gekommen war (Int. Jonathan Hildebrandt 14.12.1986).

²³ Int. Benvinda Vaz Martins 5.8.1986. Der enge Zusammenhang mit der portugiesischen Kolonialmacht hat der Kirche nicht geschadet. Sie wurde von der Regierung des unabhängigen Guinea-Bissau nicht mit der Kolonialmacht identifiziert, unter der die Kirche, z.B. durch die Zerstörung der Missionsstation Lendem wegen angeblicher Hilfe für die Feinde (sie behandelten deren Verwundete ohne Diskriminierung), auch gelitten hatte. Domingos Dias, ein Führer der Kirche, hatte mit Amílcar Cabral dieselbe Schule besucht, sie haben sich aber nie wieder getroffen. Cabral hat Dias während des Unabhängigkeitskrieges durch einen Brief aufgefordert, für den Unabhängigkeitskampf aktiv zu werden. Es ist nicht zu erkennen, ob er Dias Antwort, dass er im geistlichen Dienst bleiben müsse, erhalten hat (Int. Domingos Dias 6.8.1986).

²⁴ Schon verhältnismäßig früh gab es in der Portugiesisch sprechenden Gemeinde Bissau Central weiße Mitglieder, die nicht Missionare waren.

²⁵ Hudson Taylor war auch hier Vorbild: Als die erste Gruppe der CIM nach China reiste, charterte Taylor das Segelschiff *Lammermuir*. Während der Fahrt bekehrte sich die gesamte Mannschaft (John Pollock, *Alles besiegt die Liebe*, Gießen/Thun 1972 [Hudson Taylor und

Die Glaubensmissionen bemühten sich nicht, Kirchen mit internationalen Strukturen zu bilden.²⁶ Eine gewisse Ausnahme bildet hier die Christian and Missionary Alliance, die als eine interdenominationelle nordamerikanische Gemeinschaftsbewegung und zugleich als eine interdenominationelle weltweite Glaubensmission gegründet wurde. Sie hat sich aber in Nordamerika im Lauf der Jahrzehnte zu einer sehr stark weltmissionsorientierten Kirche entwickelt, die enge Beziehungen zu den von der CMA Mission gegründeten Kirchen unterhält. Die zweite Ausnahme ist die New Testament Missionary Union, deren Kirche in Nigeria zu einer weltweit strukturierten Denomination (New Testament Churches) gehört.²⁷ Eine dritte Ausnahme ist die Christian Apostolic Church in Zion. Ihre Missionsarbeit in Südafrika war als Teil einer internationalen Kirche gedacht; sie blieb es aber nicht lange. Durch die interdenominationelle Mahon Mission blieb ein gewisser Kontakt bestehen, der 1982 formale Gestalt annahm.²⁸ Für alle anderen von den Glaubensmissionen gegründeten Kirchen in Afrika gilt, dass sie keinerlei internationale organisatorische Zugehörigkeit kannten, weder im Sinne einer internationalen Kirchengemeinschaft wie bei den Anglikanern noch im Sinne einer Bekenntnisgemeinschaft wie bei den Lutheranern.

Als Ausgleich für die fehlenden Kontakte zu anderen Kirchen bestand allerdings durch die Missionare persönlicher Kontakt zur weltweiten

Maria 1962], 177ff. Tom Collins [AIM] sprach von "godless European troops... a mission field solely composed of Whites" (K.N. Phillips, Tom Collins of Kenya, London o.J. [1965], 76).

²⁶ Die Herrnhuter wurden zwar manchmal als Vorbild der Glaubensmissionen hingestellt (z.B. in Andrew Murray, *The Key to the Missionary Problem. Thoughts suggested by the report of the Ecumenical Missionary Conference held in New York, April 1900*, London 1901), aber es wurde kein Versuch gemacht, die internationalen Strukturen der Unitas Fratrum nachzuahmen.

²⁷ Siehe S. 535f.

²⁸ Ende der 1970er Jahre begann die Christian Catholic Church Zion durch den Leiter (und Sohn des Gründers) der Mahon Mission wieder Kontakt zu den Zionisten aufzunehmen. 1982 wurden Edgar und Netta Mahon Mitglieder der (internationalen) Christian Catholic Church, und 1984 wurde Rev. Edgar Mahon als Ältester der Kirche ordiniert (Roger W. Ottersen, *The Christian Catholic Church Around The World, Zion* 1985, 500. Diese Bemühungen haben zwar zu freundschaftlichen Kontakten zu den Zionisten geführt, aber zu keinerlei organisatorischem Zusammenschluss, auch nicht mit der Mahon Mission, die nicht zum "zionistischen Kirchentyp" (Sundlder) gehört.

Christenheit. Diese Beziehungen waren - typisch für die Glaubensmissionen - personaler und nicht organisatorischer Art. Im Prozess des Wachstums der jungen Kirchen wurden die Kontakte der afrikanischen Christen zum Missionar immer geringer, zum einen, weil die Zahl der Christen viel stärker wuchs als die Zahl der Missionare, zum anderen, weil die Missionare zunehmend durch Mittelsmänner (Lehrer, Evangelisten) arbeiteten²⁹ und die Zahl ihrer Reisen „in die Dörfer“ sich verringerte.³⁰ Hinzu kam, für die meisten Missionare unbewusst, ein steigendes Gefühl der kulturellen und rassischen Überlegenheit.³¹ Durch die zunehmende Entfernung zum örtlichen Missionar wurde auch der Kontakt der Christen der Glaubensmissionen zu anderen Kirchen geringer.

Für die erste Phase der Glaubensmissionen gab es noch eine weitere Art des weltweiten Kontaktes: die Aufenthalte von Afrikanern in Europa und Amerika. In den ersten Jahrzehnten war die Zahl der nicht-europäischen Studenten am ELTI beträchtlich; unter ihnen befanden sich immer auch Afrikaner aus den klassischen Denominationen. Es war üblich, dass sie nach ihrer Ausbildung in ihr Heimatland zurückkehrten. Mindestens ein Student, der Nubier Samuel Ali Hussein, trat später in den Dienst einer Glaubensmission, der Sudan-Pionier-Mission.³²

²⁹ Diese Methode der "Missionsarbeit durch Mittelsmänner" hatte in den Glaubensmissionen genauso wie in den klassischen Missionen weitreichende, den theologischen Intentionen zuwiderlaufende Auswirkungen auf das Amts- und Sakramentsverständnis.

³⁰ Bei einer so großen Zahl von Missionaren sind Verallgemeinerungen problematisch. Aber die Primärquellen vermitteln diesen Eindruck. Eine detaillierte Untersuchung der Missionsarbeit aus der Dorfperspektive mit 125 sorgfältig ausgewählten Interviews, meist im Bereich der AIM unter den Kikuyu in Kenya, ist: Sandgren, *The Kikuyu*. Er beschreibt den zunehmenden Kontaktverlust auf 212 und fasst zusammen: "As the end of the decade [1920s] approached, a visit from the *Bwana* of the mission became increasingly rare." Parallel dazu lief eine wesentlich autoritärer gewordene Haltung der Missionare den einheimischen Christen gegenüber (212).

³¹ Für die Afrikaner unterschieden sich die Missionare, wie viele Interviews zeigen, trotzdem sehr deutlich von der Mehrzahl der Weißen.

³² Samuel Ali Hussein, *Aus meinem Leben*, Wiesbaden 1920. 1881/2 arbeitete Selim Zeytoun, bekehrter Druse aus dem Libanon und ehemaliger Schüler des ELTI, bei der Gründung der North Africa Mission mit (Steele, *Not in Vain* 17;22).

Häufiger waren die Kontakte durch Afrikaner, die Missionare bei ihrem Heimataufenthalt mitbrachten. Die ersten waren vermutlich zwei Jungen, N'dambi und Pukamoni, aus Palabala, der ältesten Station der Livingstone Inland Mission, die 1882 vom Ehepaar Craven nach London mitgenommen wurden, um sie bei Sprachstudien zu unterstützen. Sie waren die ersten Getauften der LIM.³³ Auf eigene Kosten dagegen reiste Mandombi aus der Gemeinde Banza Manteke³⁴ nach London, weil er an Schlafkrankheit litt und englischen Ärzten die Möglichkeit bieten wollte, vielleicht ein Gegenmittel zu finden.³⁵

Auch in der frühen Congo Balolo Mission spielte ein afrikanischer Junge eine wichtige Rolle. Als John McKittrick, der mit der Livingstone Inland Mission an die American Baptist Missionary Union übergegangen war und auf ihrer nördlichsten Station (Equator) arbeitete, zum Heimat-aufenthalt nach England kam, brachte er aus dem Volk der Balolo einen Jungen namens Bompole mit. Bompole lernte gut Englisch und überzeugte mit McKittrick auf Vorträgen seine Hörer von der Notwendigkeit einer Missionsarbeit in seinem Volk. John McKittricks und Bompoles Bemühungen führten dann 1889 zur Gründung der Congo Balolo Mission.³⁶

Der erste Getaufte der SUM war Tom Aliyana, den Karl Kumm 1905 aus Nigeria mitbrachte, nachdem er dort bei der Etablierung der ersten

³³ Sie wurden am 31.7.1882 von Harry Guinness im East London Tabernacle Rev. Archibald Browns getauft. Sie erhielten die Namen Francis und Robert Walker. Ende 1882 kehrten sie mit dem Ehepaar Craven nach Palabala zurück und wurden gute Mitglieder der dort entstehenden Gemeinde (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 315-317).

³⁴ Banza Manteke wurde unter der Leitung des am ELTI ausgebildeten Timothy Richard (Mackintosh, Harry Guinness 40) zur ersten größeren evangelischen Gemeinde in Zaire nach einer Erweckung im Jahre 1886. Gordons Clarendon Street Gemeinde in Boston schickte für 2500\$ der Gemeinde Banza Manteke eine Kirche in 700 Traglasten (Dana L. Robert, *The Legacy of Adoniram Judson Gordon in: IBMR* 1987,177).

³⁵ Mackintosh, Harry Guinness 39f.

³⁶ Eine detaillierte Darstellung der Vorgänge ist: Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 460-487. Bompoles Bild findet sich S.460 (mit der ersten Missionarsgruppe) und 466 (Portrait). Faksimile seines Briefes vom 7.3.1889 S.480.

Station der SUM geholfen hatte.³⁷ 1908 kehrte er nach Nigeria zurück und wurde in Rumasha getauft.³⁸ Obwohl er ein „Erfolg“ war,³⁹ schrieben die Direktoren im nächsten Jahr an die Missionare, um die „Praxis, eingeborene Diener ('Boys') mit in Heimaturlaub zu bringen, zu stoppen.“⁴⁰ Aber Kumm, nicht gewohnt, Anweisungen zu erhalten, nahm 1909/10 auf seiner Reise von Nigeria nach dem Sudan⁴¹ zwei „Boys“ mit und brachte sie nach England.⁴²

Die Qua Iboe Mission hat in ihrer Geschichte sogar zwei bedeutende frühe Europareisende aufzuweisen: 1891 David Ekong,⁴³ später erster Pastor und langjährige Führer der Kirche⁴⁴ und, in der Geschichte der Glaubensmissionen einmalig, Mary Egbo, ein Mädchen, das die schwerkranke Gracie Bill und ihre beiden Kinder 1893 nach Irland begleitete. Sie beeindruckte genauso wie zuvor David Ekong, den sie

³⁷ The Lightbearer Juli 1905. Tom Aliyana wurde Kumm von der CMS 1904 in Lokoja als Helfer empfohlen, weil er aus Bornu, dem beabsichtigten Arbeitsgebiet der SUM, kam (Maxwell, Half a Century of Grace 80).

³⁸ The Lightbearer Juni 1908. Siehe auch Photo Lightbearer June 1906.

³⁹ 1912 wurde er vom südafrikanischen Zweig übernommen (Prot 4.1.1912), 1912 soll er für ein Jahr bei der CMS in Lokoja ausgebildet werden, finanziert durch einen SUM Freundeskreis in Hobart, Tasmania (Prot 1.2.1912). Er starb dann bald, seine Witwe arbeitete weiter für die SUM.

⁴⁰ Prot. SUM 10.2.1909.

⁴¹ Karl W. Kumm, From Hausaland to Egypt Through the Sudan, London 1910.

⁴² Einer von ihnen, Omoru, zeigte gute Chancen, ein Evangelist zu werden (Prot. 15.2.1910).

⁴³ Samuel Alexander Bill, der Gründer und Leiter der Qua Iboe Mission, hatte ihn 1891 mitgenommen, nachdem er schon getauft war (Bill, David Ekong 15; Corbett, According to Plan 44). Er war der erste Bekehrte der QIM, der schon vor dem Eintreffen von Bill Interesse am christlichen Glauben gewonnen hatte, als presbyterianische Christen aus Galabar Okut Ibuno besuchten, um die Zeit bis zum Eintreffen eines Missionars zu überbrücken (Corbett, According to Plan 31).

⁴⁴ Seine Lebensgeschichte ist beschrieben in: Samuel A. Bill, David Ekong. Called - Chosen - Faithful. The Story of the First Convert and Pastor of the Qua Iboe Mission, Belfast (QIM) 1956. Von ihm selbst stammt: David Ekong, A Small Conversation with the Children of God's Home Concerning Drink, 14 S., englisch, handschriftlich QIM Archives D 3301/HA/4.

später heiratete.⁴⁵ 1910 wurde David Ekong zum Reisedienst für die QJM wieder nach Irland eingeladen.⁴⁶

Weniger erfolgreich mit den Jungen, die er mitnahm, war Héli Chatelin. Nach seiner Abreise von Bishop Taylor's Self-Supporting Mission (1887)⁴⁷ nahm er auf die Reise nach Europa seinen früheren Schüler Jean César Borgès mit, der ihm bei den linguistischen Arbeiten am Kimbundu⁴⁸ helfen sollte.⁴⁹ Seine nächste Reise nach den USA machte er in Begleitung von Jérémie, was bei einer Hotelunterkunft nicht immer problemlos war.⁵⁰ Jean César Borgès ließ er an der Howard University in Washington studieren, in der Hoffnung, dass er in den Missionsdienst eintreten würde. Er zog es aber vor, in den USA zu bleiben, und heiratete sogar eine Katholikin.⁵¹

In der AIM war es das Ehepaar Stauffacher, das Molonket (Mulungit) Olokorinya ole Sempele, der 1908 sein Vieh verkauft hatte, um die Reise zu bezahlen, mit nach den USA nahm.⁵² Er studierte drei Jahre am

⁴⁵ Bill, David Ekong 23f; Corbett, According to Plan 52; 64.

⁴⁶ Bill, David Ekong 43.

⁴⁷ Offiziell schied er erst 1888 aus (Alida Chatelin, Héli Chatelin 137).

⁴⁸ Héli Chatelin, *Grammatica elementar do Kimbundu*, Genève 1888/1889; *Grundzüge des Kimbundu oder der Angola Sprache*, Berlin 1889/1890.

⁴⁹ Alida Chatelin, Héli Chatelin 122.

⁵⁰ "Dans les hotels... des qu'on voyait Jérémie, on nous faisait le gros yeux et l'on me disait d'un ton profondément blessé: 'Il ne peut pas coucher ici'. Ce n'est qu'a force d'insister, en faisant valoir que Jérémie nest pas un négre d'Amerique et en payant double, que yobtiens enfin deux bons lits!" (Héli Chatelin in Alida Chatelin, Bali Chatelin 151).

⁵¹ Ebenda 156; 170. Vermutlich war Jean César Borgès auch Katholik geblieben. Von seiner Taufe oder Bekehrung wird nichts berichtet.

⁵² Kenneth J. King, *Pan-Africanism and Education. A Study of Race Philanthropy and Education in the Southern States of America and East Africa*, Oxford 1971, 245. Vgl. Gladys Stauffacher, *Faster Beats the Drum*, New York 1978(1977), 78f.

Boydton Academic and Bible Institute in Boydton, Virginia⁵³ und kehrte dann als Mitarbeiter der Mission nach Narok zurück.⁵⁴

Die schillerndste Persönlichkeit unter den Europa- und Amerikafahrern aus den Glaubensmissionen war zweifellos John Chilembwe.⁵⁵ 1893 wurde er von Joseph Booth in der Zambezi Industrial Mission getauft.⁵⁶ 1897 ging er mit ihm nach den USA,⁵⁷ trennte sich dort von ihm und kehrte als selbständiger Missionar, von schwarzen amerikanischen Baptisten zum Teil unterstützt,⁵⁸ 1900 nach Malawi zurück.⁵⁹ Dort gründete er die Providence Industrial Mission.⁶⁰ 1915 führte er den Chilembwe-Aufstand gegen die Kolonialherrschaft,⁶¹ bei dem er den Tod fand.⁶² Die Providence Industrial Mission wurde 1926 von dem

⁵³ Boydton, 1879 gegründet von Dr. Cullis, dessen Heilungslehre A.B. Simpson geprägt hat. 1911-1923 trug die CMA die Verantwortung für diese Schule für Schwarze (Niklaus; Sawin; Stoesz, *All for Jesus* 170).

⁵⁴ King, *Pan-Africanism* 245. Vgl. Stauffacher, *Faster Beats the Drum* 78f.

⁵⁵ Siehe auch S. 187ff.

⁵⁶ John Selfridge, Joseph Booth (unveröff.) 12.

⁵⁷ Ebenda 14.

⁵⁸ 1901 kam der erste afroamerikanische Missionar nach Providence (Selfridge, Joseph Booth 20).

⁵⁹ WCE gibt 1898 als Gründungsdatum der Mission an.

⁶⁰ Selfridge, Joseph Booth 20. Wegen ihres zum Teil unabhängigen, zum Teil denominationalen Charakters kann die Providence Industrial Mission nur als eine Randerscheinung der Glaubensmissionen, auf deren eine sie historisch zurückgeht, gesehen werden.

⁶¹ In seiner Gegnerschaft gegen den Kolonialismus stimmte Chilembwe mit Booth überein, allerdings war Booths Gegnerschaft gewaltlos. Booth war der einzige Missionar einer Glaubensmission, der sich literarisch gegen den Kolonialismus als solchen äußerte, nicht nur gegen Missstände (Joseph Booth, *Africa for the Africans*, Baltimore 1897). Booth kann nur bedingt zu den Glaubensmissionen gerechnet werden, da er nach 1895 sich von den von ihm gegründeten Missionen (ZIM und NIM) trennte und sich Baptisten, Siebenten Tags Baptisten, Adventisten und Zeugen Jehovas zuwandte.

⁶² Jane und Ian Linden, John Chilembwe and the new Jerusalem *in: Journal of African History* 12(4), 1971, 629-651 (Dieser Artikel versucht, den Aufstand auf militarisierte chiliastische Erwartungen der pazifistischen Watchtower Bewegung zurückzuführen und erscheint als die beste Interpretation); George A. Shepperson; Thomas Price, *Independent African. John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*, Edinburgh 1958 [bes. 18-1211; Kenneth P. Lohrentz, Joseph Booth, Charles Domingo and the Seventh Day Baptists in Northern Nyasaland, 1910-1912 *in: Journal of African History*

Malawier Dr. Daniel Malekebu, einem der ersten Bekehrten der Providence Industrial Mission,⁶³ wieder erneuert, jedoch ohne antikolonialistische Tendenzen.⁶⁴

Obwohl die Europa- und Amerikaaufenthalte von Afrikanern aus den Glaubensmissionen in den meisten Fällen gute, wenn auch nicht immer die erhofften Wirkungen hatten, endeten diese Besuche mit dem Ersten Weltkrieg und wurden auch nicht wieder aufgenommen, als nach dem Krieg das Reisen wieder möglich wurde. Sie passten nicht mehr in das zunehmend rassistischer werdende gesellschaftliche Klima Europas und Amerikas. In dieser Zeit ging auch die Mitarbeit schwarzer Missionare in den Glaubensmissionen zu Ende.⁶⁵ Für die Glaubensmissionen drückte sich die Katholizität der Kirche nicht zuerst in der Organisation aus, sondern in den personalen Beziehungen als Zeichen von Zusammengehörigkeit und Identität. Aber gerade in diesen personalen Beziehungen erfolgte im Lauf der Jahrzehnte, besonders stark ab etwa 1920, eine drastische Verringerung der Katholizität, wodurch die jungen Kirchen immer mehr auf ihren eigenen engen Bereich hin ausgerichtet wurden.

12(3), 1971, 461-480; D.D. Phiri, John Chilembwe, Blantyre 1976; Robert I. Rotberg, Resistance and Rebellion in British Nyasaland and German East Africa, 1888-1915 in: P. Gifford; W.R. Louis (Hg.), Britain and Germany in Africa, New Haven 1967, 667-690 [Booth: 676-678; Chilembwe: 683-690]; Julius Richter, Geschichte der evangelischen Mission in Afrika, Gütersloh 1922 [Booth: 566-568; Chilembwe: 572-573].

⁶³ Er verließ 1905 seine Heimat, schlug sich nach Ostafrika durch und verdiente seine Überfahrt nach Amerika als Matrose. Dort ermöglichte ihm Emma B. DeLaney, die in Malawi seine Lehrerin gewesen war, den Beginn einer Ausbildung, die er als Arzt abschloss. Unter anderem besuchte er das Moody Bible Institute Chicago (Daniel S. Malekebu, Providence Industrial Mission in: EMCM 554).

⁶⁴ Selfridge, Joseph Booth 22. Die Kirche hat heute (1975) 419 Gemeinden mit ca. 25000 Mitgliedern und trägt auch den Namen African Baptist Assembly Malawi [WCE]. Malekebu organisierte sie 1945 als National Baptist 'Assembly of Africa, Inc.

⁶⁵ Ein anderer Aspekt rassistischer Katholizität ist die Adoption afrikanischer Kinder durch Missionare oder die Aufnahme von afrikanischen Pflegekindern. Beides kam immer wieder vor, die Missionen entwickelten aber auch hier (oder haben zum Teil noch) eine restriktive Haltung, besonders bei ledigen Missionarinnen. Im WEC in den 1930er/1940er Jahren war es durchaus üblich, dass ledige Missionarinnen Pflegekinder (manchmal liebevoll "Schokoladentropfen" genannt) versorgten, meist im Babyalter. Zum Teil wurden daraus kleine Waisenheime. Manchmal kam es aber auch zu einer wirklichen Adoption, wie z.B. bei Isa Arthur in Bissau, Missionarin und Bibelübersetzerin, deren Tochter zurzeit [1986] in Moskau Geschichte studiert.

Das Indigenous Church Principle

Ein theologisches Konzept, das dazu verhalf, die jungen Kirchen stark auf ihren eigenen engen Bereich zu beschränken, war das Indigenous Church Principle, und zwar nicht aufgrund seiner positiven Ziele, sondern der aus diesen Zielen abgeleiteten negativen Folgerungen. Das vom Indigenous Church Principle vorgegebene Ziel waren die drei „Selbst“: Selbsterhaltung, Selbstverwaltung, Selbstausbreitung.⁶⁶ Dieses Prinzip ging auf die großen klassischen Missionstheologen Henry Venn (1796-1873)⁶⁷ und Rufus Anderson (1796-1880)⁶⁸ zurück. Als die Glaubensmissionen ein Alter erreicht hatten, in dem sie sich Gedanken über die Ziele ihrer Missionsarbeit machen mussten, war dieses Prinzip so selbstverständlich, dass sie es ohne große Reflexion voraussetzten.⁶⁹ Es brauchte also nur noch konkretisiert zu werden.

In den allerersten Anfängen der Glaubensmissionen hatte sich die Frage nach dem Indigenous Church Principle nicht gestellt, weil wegen der Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu wohl mit Einzelbekehrungen, nicht aber mit dem Entstehen einer Kirche gerechnet wurde.⁷⁰ Später war es dann durchaus üblich, Afrikaner nicht nur als Träger, Köche, Stationsarbeiter und Boten zu bezahlen, sondern auch als Lehrer und Evangelisten. Diese Regelung traf schon Kumm z.B. für die Sudan-Pionier-Mission, als sie noch keinen weißen Missionar hatte.⁷¹ Gerne übertrug

⁶⁶ Self-support, self-government, self-propagation.

⁶⁷ Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society*, 1,367-504, II, London 1899; T.E. Yates, *Venn and Victorian Bishops abroad. The missionary policies of Henry Venn and their repercussions upon the Anglican Episcopate of the colonial period 1841-1872*, Uppsala/London 1978.

⁶⁸ R.P. Beaver (Hg.), *To Advance the Gospel: Selections from the Writings of Rufus Anderson*, Grand Rapids 1967.

⁶⁹ Das galt besonders in Westafrika: Hier hatte Venn seine Prinzipien schon früh in Anwendung gebracht, und zwischen SUM, SIM und CMS bestanden enge Beziehungen. Vgl. Ian M. Hay, *A Study of the Relationship Between SIM International and the Evangelical Missionary Society*, DMiss, Trinity Deerfield 1984, 163.

⁷⁰ Hartzfeld/Nienlirchen, *The Birth of a Vision* 41.

⁷¹ Der SPM Hilfsverein Eisenach sorgte für den Kolporteur Ali Samuel Hussein, Hersfeld für den Lehrer Girgis Jacoob (Prot. SPM 25.10.1900). Schon SPM Prot. 1.3.1904 betont, dass Ali Hussein nicht Missionar sei, sondern "Begleiter und Gehilfe."

man einer bestimmten Gruppe in der Heimat die Aufgabe, einen bestimmten Lehrer/Evangelisten und seine Außenstation zu unterstützen.⁷² Das Beispiel der Congo Balolo Mission zeigt den Abbruch dieser persönlichen Beziehungen zwischen Christen aus Europa und Afrika: Als 1934 die Einführung des Indigenous Church Principle beschlossen wurde, entschied man zugleich, das dadurch frei werdende Geld der institutionellen Arbeit zuzuweisen.⁷³

Oberflächlich betrachtet, scheinen die Glaubensmissionen mit dem Indigenous Church Principle führenden Missionstheologen der klassischen Missionen gefolgt zu sein. Sicher hat Hay, der Direktor der Sudan Interior Mission, recht, wenn er sagt, dass alle westafrikanischen Missionen Henry Venn gefolgt seien. Aber die direkten Einflüsse kamen nicht von Venn, sondern von zwei Missionstheologen, die zwar zu den klassischen Missionen gehörten, deren Methoden aber ausgesprochen kritisch gegenüberstanden: John Livingstone Nevius (1829-1893)⁷⁴ und Roland Allen (1868-1947).⁷⁵ Beide zeichneten sich dadurch aus, dass sie in ihrer Theologie der Mission dem Wirken des Heiligen Geistes in den jungen (und auch in den ganz jungen) Kirchen sehr viel Raum einräumten. Einer ihrer Grundsätze war: Um die werdenden Kirchen von vornherein nicht abhängig werden zu lassen, muss die werdende Kirche selbst für ihre Ausbreitung sorgen, sei es durch spontane Ausbreitung oder, wo diese nicht möglich ist, durch die Ausbreitung mit

⁷² "With the help of many friends in America, the evangelists were being supported and the poor people provided with clothing" (Dawson, History 127).

⁷³ Prot. RBMU Field Conference 12/1934.

⁷⁴ Nevius kam 1856 als Missionar der amerikanischen Presbyterianer nach China. Im Zusammenhang eines Besuchs in Korea 1890 formulierte er, was später als "Nevius Methode" bezeichnet wurde (Stephen Neill, *Nevius Plan in*: Stephen Neill; Gerald H. Anderson; John Goodwin, *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, London 1970, 4370. Siehe auch: H.S.C. Nevius, *The Life of John Livingstone Nevius*, Chicago 1895.

⁷⁵ Hans Wolfgang Metzger, Roland Allen. *Sein Leben und Werk. Kritischer Beitrag zum Verständnis von Mission und Kirche*, Gütersloh 1970.

hauptamtlichen Kräften, die aber dann von der einheimischen Kirche zu bezahlen sind.⁷⁶

Hudson Taylor war mit Nevius befreundet, und es ist zu vermuten, dass er dessen Grundsätze in manchem übernommen hatte, bevor Nevius sie 1886/7 publizierte.⁷⁷ Für die Glaubensmissionen in Afrika war aber Roland Allen wichtiger.⁷⁸ Engagiert übernommen und in den ersten Jahren verwirklicht wurden die Prinzipien Roland Allens in der Heart of Africa Mission [WEC] in Nordostzaire.⁷⁹ Von Burton, dem pfingstlich geprägten Pionier der Congo Evangelistic Mission, wird berichtet, er habe sich Allens „Missionary Methods - St. Paul's or Ours“ gekauft, es begeistert gelesen und dann verwirklicht.⁸⁰

Roland Allens Prinzipien fanden besonders in der 1927 begonnenen Arbeit der SIM in Äthiopien Anklang. Die dortigen Missionare haben nur die allerersten Bekehrten selbst getauft und nie Kirchen gebaut. Darüber hinaus besaßen die Gemeinden eine beträchtliche Selbständig-

⁷⁶ Bei Nevius und Allen liegt der Unterschied zu Venn darin, dass Venn die Drei Selbst Kirche als Ziel sieht, Nevius und Allen sie dagegen von Anfang an voraussetzen. Hier hatte ihnen schon Gützlaff vorausgedacht (Broomhall, *Barbarians at the Gates* 328-330).

⁷⁷ Broomhall, *Refiner's Fire* 315; 333-335.

⁷⁸ Seine bekanntesten Bücher sind: Roland Allen, *Missionary Methods: St Paul's or ours. A Study of the Church in the Four Provinces*, London 1912 (London ³ 1927 [rev], ³ 1953, ⁵ 1960, ⁶ 1968; *Missionary Principles*, London 1913 (Grand Rapids ² 1964, London 1968), auch erschienen als: *Essential Missionary Principles*, New York 1913; *Pentecost and the World: The Revelation of the Holy Spirit in "The Acts of the Apostles"*, London 1917 (² 1960); *The Spontaneous Expansion of the Church, and the Causes which Hinder it*, London 1927 (² 1949).

⁷⁹ Die Anwendung wird beschrieben in: Alfred B. Buxton, *Nala Methods*, London 1916 (Etwas älter scheint zu sein: Alfred B. Buxton, *Nala Missionary Methods. A Description and Scriptural Explanation of them, Based on an Article by C.T. Studd*). Ein kritische Stellungnahme zu diesem Versuch ist der sechsseitige Brief: C.E. Hurlbert - Grimwood 26.1.1921 als Antwort auf Grimwood - C.E. Hurlbert 9.12.1920, mit dem Grimwood das Buch schickte und um Stellungnahme bat mit der Bemerkung: "I have read it with interest and am quite sure that you would be able to bring forward arguments from Scripture and Gospel which would offset the position here brought forward with such evident sincerity." Viele der "Nala Methods" wurden von C.T. Studd nach einigen Jahren für ungeeignet erklärt, so dass es zu einer völlig anderen Haltung gegenüber der afrikanischen Gemeinde kam (siehe S. 248ft).

⁸⁰ Harold Womersley, Wm.F.P. Burton. *Congo Pioneer*, Eastbourne 1973, 79.

keit gegenüber den Missionaren.⁸¹ Diese Selbständigkeit ist aber nicht nur, wohl auch nicht primär, in dem von den Missionaren vertretenen Indigenous Church Principle zu sehen, sondern in der Tatsache, dass die Kirche ihr eigentliches Wachstum erlebte, nachdem die Missionare durch die italienische Besatzung aus dem Land vertrieben worden waren.⁸² Die nicht zu den Glaubensmissionen gehörende Hermannsburger Mission, die zur gleichen Zeit wie die Sudan Interior Mission in Westäthiopien ihre Arbeit begann, erlebte dieselbe Entwicklung, ohne von Roland Allen oder von John Livingstone Nevius beeinflusst zu sein.⁸³

Neben dem direkten Einfluss der Bücher Roland Allens darf auch der Einfluss der Indigenous Church Series der World Dominion Bewegung, die von Roland Allen in ihren Anfängen stark mitgeprägt worden war, nicht übersehen werden. Von der World Dominion Bewegung⁸⁴ bestand mit Kenneth Grubb⁸⁵ eine personale Verbindung zu den Glaubensmissionen:⁸⁶ Sein älterer Bruder Norman P. Grubb war Studds Schwiegersohn und 1931-1965 dessen Nachfolger in der Leitung des WEC. Alexander Hay, der Leiter der damals nur in Südamerika arbeitenden

⁸¹ Int. Peter Cotterell, London, früher Missionar in Äthiopien 23.10.1986. Siehe auch: F. Peter Cotterell, *An Indigenous Church in Southern Ethiopia in: The Bulletin of the Society for African Church History*, Vol 3,1-2 (1969/70),68-104.

⁸² Peter Cotterell, *Born at Midnight*, Chicago 1973; Raymond J. Davis, *Fire on the Mountains. The Story of a Miracle - the Church in Ethiopia*, Scarborough ¹²1981 (1980).

⁸³ Ernst Bauerochse - Fiedler 10.2.1988. Vgl. Dietrich Wassmann, *Der Durchbruch des Evangeliums im Gallaland*, Hermannsburg 1948, 42ff. Ähnliches schildert Gustav Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia*, Stockholm 1978, 371ff.

⁸⁴ Survey Application Trust. Über Roland Allens Rolle in und Beziehung zur World Dominion Bewegung siehe: Metzger, Roland Allen 39-55. Zum Survey Application Trust und zur World Dominion Bewegung bes. 48.

⁸⁵ Später Sir Kenneth Grubb. Seine Autobiographie ist: Kenneth Grubb, *Krypts of Power*, London 1971. Für einige Jahre war Kenneth Grubb assoziierter Missionar des WEC in Südamerika. Constance Brandon, bis 1919 WEC deputation secretary in Großbritannien (Alfred Buxton, *The First Ten Years*, London 1923, 72ff), dann die Gründerin der nordamerikanischen WEC Zweige, war später Organising Secretary des World Dominion Trusts in den USA. Sir Kenneth Grubb wurde später Präsident der Church Missionary Society.

⁸⁶ Kenneth Grubb war neben Bennington, Missionar der Qua Iboe Mission, maßgebend daran beteiligt, die Aufmerksamkeit des WEC in den 1930er Jahren auf die unerreichten Gebiete des Inneren Westafrikas zu richten (Leslie Brierley - Fiedler 25.3.1988).

New Testament Missionary Union, veröffentlichte in der Indigenous Church Series ein Buch.⁸⁷

Die Anwendung des Indigenous Church Principle wurde zuerst konkret bei der Frage nach dem Lebensunterhalt für einheimische Evangelisten. Schon zu einem Zeitpunkt, wo von einer sich selbst verwaltenden Kirche zahlenmäßig noch keine Rede sein konnte, kam es vor, dass einige der ersten Christen sich zum Evangelistendienst berufen fühlten. In der SUM wurde 1909 entschieden, dass von Anfang an „eingeborene Helfer für geistliche Arbeit nicht bezahlt werden sollten.“⁸⁸ Zu dem Zeitpunkt war nur Tom Aliyana getauft.⁸⁹ Ein Jahr später traf die SIM dieselbe Entscheidung.⁹⁰ Im Lauf der Zeit trafen viele andere Glaubensmissionen dieselbe Regelung, z.B. die Zambezi Mission⁹¹ oder die Angola Evangelical Mission.⁹²

Nevius und Allen hatten ihre Indigenous Church Principles vor dem Hintergrund einer spontanen Ausbreitung und eines schnellen Wachstums der Kirche entworfen. Von den Missionaren in Afrika wurde es

⁸⁷ Alexander R. Hay, *Practicing New Testament Methods in South America*, London 1932. Die Veröffentlichung geschah zu der Zeit, als aus der Inland South America Missionary Union die New Testament Missionary Union wurde. Das "New Testament" im neuen Namen bezieht sich auf die (nach Hays Verständnis von Allen) "neutestamentlichen Missionsmethoden." Weitere Informationen zu diesem Vorgang und damit zum [einzigen] Wandel einer Glaubensmission zu einer weltweiten Denomination siehe S. 553f.

⁸⁸ "It was resolved in reference to the payment of native helpers that desiring to develop self support among the natives, it is not advisable to begin paying native helpers for spiritual work" (Prot. SUM 14.7.1909). Im selben Protokoll wird berichtet, dass die SUM in Nigeria 250£ Schulden habe.

⁸⁹ Die Direktoren hatten aber am 21.5.1909 beschlossen, dass er für seine Arbeit bezahlt werden solle, dies aber kein Präzedenzfall sei (Prot. SUM 21.5.1909).

⁹⁰ "All remuneration for spiritual work done by natives should be provided by natives" (Prot. SIM 5.5.1910). In der Sitzung zuvor war von der ersten Taufe berichtet worden (Prot. SIM 28.3.1910). Allerdings muss der Beschluss nicht so streng genommen worden sein; rückblickend wird die Durchführung des Beschlusses auf 1923 datiert (Smith, *Nigerian Harvest* 46ff).

⁹¹ NN, *The Jubilee of the Nyasa Mission 1893-1943*, Cowley 1943, 7. Für das Schulwesen (nicht für die Errichtung der Dorfschulen) wurde aber europäisches Geld angenommen [£8 pro Jahr] (6).

⁹² Angola Evangelical Mission circular letter 16.2.1928.

aber auch auf Situationen angewandt, die sich ganz anders darboten und wo Indigenous Church Principles nicht großes Vertrauen in die Selbständigkeit und Fähigkeit der jungen Kirche bedeuteten, sondern streng getrennte Kassen von Kirche und Mission. So wurde 1931 der Africa Inland Church die volle finanzielle Verantwortung für ihre Arbeit übertragen, aber nicht der Besitz der Mission und die juristische oder geistliche Selbständigkeit. In den Jahren zuvor hatten bei dem Versuch, die vorhandene Selbständigkeit von afrikanischen Gemeinden außerhalb der Missionsstationen spürbar zu reduzieren, schwere Auseinandersetzungen zwischen AIM Missionaren und Gemeinden stattgefunden.⁹³

Wo die Kirche nur langsam wuchs, entfalteten sich vorwiegend die restriktiven Aspekte des Indigenous Church Principles.⁹⁴ Da gerade in den ersten Anfängen eine Kirche oft fähige Führer hervorbringt, diese aber von den wenigen Mitgliedern nicht finanziert werden können, bleiben ihre Begabungen für den hauptamtlichen Evangelisationsdienst brach liegen. So kommt es zur Abwanderung fähiger Kräfte aus den Kirchen der Glaubensmissionen zu anderen Missionen oder Kirchen, in denen nicht dieselben restriktiven finanziellen Grundsätze vertreten werden.⁹⁵ Ein Beispiel aus der Gegenwart mag die Problematik verdeutlichen: Unter den ersten acht Bekehrten in der Missionsarbeit der New Tribes Mission in Chobo [Senegal] befand sich neben sieben einfachen Bauern aus der Volksgruppe der Budik auch Pascal Keta, Student der Universität Dakar.⁹⁶ Er fühlt sich zum hauptamtlichen Missionsdienst berufen, doch würde ihn seine Gemeinde auf viele Jahre hinaus nicht unterhalten können, selbst wenn man große Opferfreudigkeit ihrerseits und ein gesundes Wachstum und dazu noch große Bescheidenheit seinerseits

⁹³ Sandgren, The Kikuyu 139-192 ("Mission control and out-station autonomy").

⁹⁴ Das gleiche gilt für Thailand: Feijkje van der Haak, Missions in Thailand. A survey of the main factors contributing to success or failure. Seminararbeit, Freie Hochschule für Mission Korntal 1983, 14.

⁹⁵ Auf diese Weise verlor die Église Évangélique du Senegal [WEC] zwei ihrer fähigsten Mitglieder, die heute für andere Missionen arbeiten. - Nach Dietrich Kuhl - Fiedler 12.5.1988 besteht jetzt eher die Tendenz zu "pragmatischen Lösungen."

⁹⁶ Die Bekehrten waren Pascal Ketas Mutter Kuma Keta, seine Schwester Kuma Keta, deren Mann Kachamun Kante und vier Mitglieder der Sippe Kamara (Int. John Mikitson 27.7.1986).

einkalkulierte. Damit gerät das Prinzip der Glaubensmissionen, dass alle Menschen das Evangelium zumindest hören sollen, mit dem Indigenous Church Principle in Konflikt.⁹⁷

Oft hatten Missionare auch Probleme bei der konsequenten Anwendung des Indigenous Church Principle. Deswegen wurden Ausnahmen gemacht, z.B. wenn man Evangelisten brauchte, um katholischem Vordringen entgegenzuwirken. In manchen Missionen war es zwar üblich, dass die Mission Afrikaner für geistliche Arbeit nicht bezahlen durfte, der einzelne Missionar aus seinem persönlichen Lebensunterhalt dies aber tun konnte. Das Prinzip wurde offiziell umgangen, wenn den Evangelisten für ihre „geistliche“ Arbeit zwar kein Lohn gezahlt wurde, sie aber doch eine Stelle im „säkularen“ Bereich der Mission erhielten,⁹⁸ in einer gesamtkirchlichen Institution tätig waren⁹⁹ oder als Gehilfen eines Missionars sich ihren Lebensunterhalt verdienten.¹⁰⁰

Im Zug der Übertragung des Indigenous Church Principles auf Situationen, die ihm ursprünglich fremd waren, haben die restriktiven Elemente in ihm immer mehr Gewicht gewonnen. Damit trat dieselbe

⁹⁷ Int. John Mikitson 27.7.1986. Es ist heute (1986) noch nicht entschieden, ob eine Möglichkeit für einen hauptamtlichen Dienst Pascal Ketas gefunden wird.

⁹⁸ Dies war regelmäßig der Fall bei Lehrern. Da die Gemeindefarbeit von ihnen als Pflicht erwartet wurde, kann sie nicht als "freiwillige Mitarbeit von Laien in der Gemeinde" verstanden werden, sondern als eine Arbeit, die durch den von der Mission oder auch zum Teil von der Regierung gezahlten Lohn mit abgegolten wurde.

⁹⁹ Auf diese Weise verdiente Samwii Jangul, der führende (und der einzige ordinierte) Pastor der Sudanese Church of Christ [SUM], den Lebensunterhalt für seine Familie, indem er das Seminar in Shwai leitete. Die antichristliche Haltung der sudanesischen Regierung führte neben der Ausweisung der Missionare auch zur Schließung von Shwai, so dass Jangul in finanzielle Nöte kam. Diese Situation wird vom Historiker der SUM-AU/NZ so kommentiert: "It would have been simple for the ANZ Branch to underwrite his full stipend but for the policy of the Mission and the Nuba Church envisaging a self-supporting church. It is a policy which is really quite sound. As a true man of God and leader of the Nuba Church, Pastor Samwii has been prepared to accept the sacrifices in a truly gallant manner" (Peter Spartalis, *To the Nile and Beyond. The Birth and Growth of the Sudanese Church of Christ*, Homebush West NSW 1981, 160).

¹⁰⁰ Dies ist heute (1986) der Fall bei Pascal Keta, der seine evangelistische Arbeit in Ténkoto bei Chobo unbezahlt verrichtet, aber von den Missionaren für Hilfe bei der Übersetzungsarbeit bezahlt wird (Int. John Mikitson 27.7.1986). Es ist nicht anzunehmen, dass die Budik diesen feinen Unterschied anerkennen.

Entwicklung ein wie beim Comity-Prinzip. Aus einem Grundsatz zur Förderung des missionarischen Vorstoßes wurde mehr und mehr ein Mittel zur Besitzstandswahrung des Establishments. So führte das Indigenous Church Principle in einer Zeit, in der in Europa und Amerika der Rassismus seinen Höhepunkt erreichte, aus theologischen Motiven zu einer finanziellen Politik der Apartheid, die oft die Selbständigkeit der jungen Kirchen, die zu fördern sie sich bemühte, behinderte, weil sie deren Wachstum verlangsamte.¹⁰¹ Durch das Indigenous Church Principle wurde die anfangs bestehende „finanzielle Katholizität“¹⁰² zwischen Mission und Kirche auf den säkularen Bereich, besonders der Schulen und des Gesundheitswesens, beschränkt. Das führte zu einem sehr unterschiedlichen Gehaltsniveau: Im säkularen Dienst der Mission (Schulen, Bauarbeiten, Krankenpflege uam.) wurden wesentlich höhere Einkommen erzielt als im geistlichen Dienst der Kirche.¹⁰³

Im Lauf der Jahrzehnte war es in den Glaubensmissionen und den mit ihnen verbundenen Kirchen zu einer deutlichen Verminderung der Katholizität gekommen. Es ist nicht zu verkennen, dass das Wachstum der jungen Kirchen notwendigerweise zu einem Ende der engen persönlichen Beziehungen zwischen dem Missionar und „seinen“ Bekehrten führen musste. Die tatsächlich eingetretene Entwicklung ist jedoch wesentlich stärker darauf zurückzuführen, dass gesellschaftliche Faktoren auf den Bereich von Mission und Kirche einwirkten. Haltungen, die sich im Kolonialismus zeigten, fanden sich auch bei den

¹⁰¹ Das Indigenous Church Principle ist eine der Ursachen dafür, dass manche Glaubensmissionen in jahrzehntelanger Arbeit, anders als vergleichbare Missionen, nur verhältnismäßig kleine Kirchen hervorgebracht haben.

¹⁰² Vgl. hierzu unter den "Reports of Special Groups" von Tambaram 1938 den Bericht der Gruppe, die sich mit der Beziehung zwischen "jüngeren und älteren Kirchen" beschäftigte: "Let there be as little emphasis as possible upon financial relationships. Self-support has often been over-emphasised as a necessary preliminary to self-government. The receiving of financial aid from the older churches should not constitute a barrier to the fullest possible development of the younger churches along indigenous lines" (The World Mission of the Church. Findings and Recommendations of the Meeting of the International Missionary Council Tambaram 1938, London/New York 1939). Zu beachten ist, dass in Tambaram praktisch keine Vertreter der Glaubensmissionen oder der von ihnen gegründeten Kirchen teilgenommen haben.

¹⁰³ Die theologische Trennung zwischen Kirche und Mission wurde selten akzeptiert. Afrikaner gaben bei der Frage nach ihrer Kirche meist den Namen der Mission an.

Missionaren, sehr oft allerdings gemildert durch die feste und nie angezweifelte Überzeugung, dass ihnen Afrikaner, die an Christus glauben, näher standen als Europäer, die nur Namenschristen sind.

So kam es im Lauf der Jahrzehnte durch innere und äußere Faktoren zu einem eingeschränkten Verständnis von der Katholizität der Kirche: Der Auftrag der Kirchen des Westens ist weltweit, im wahren Sinne katholisch. Der Auftrag der Kirchen Afrikas dagegen ist auf deren engen Bereich beschränkt. Innerhalb Afrikas gibt es letztlich auch zwei Arten von Kirche: Die Mission und die einheimische Kirche, die durch das Indigenous Church Principle mehr getrennt als verbunden sind. Diese Trennung entspricht etwa dem kolonialen Verständnis, wenngleich sie in der Praxis oft durch persönliche Beziehungen überbrückt wurde.

Die Stellung der Frau in den afrikanischen Kirchen

Welche Auswirkung hatte die - besonders in der Pionierzeit - ausgeprägte Rolle der Missionarinnen auf die werdende afrikanische Kirche? Ohne Zweifel kam die Ausbreitung der Missionen und damit auch das Wachstum der jungen Kirchen durch den Einsatz der Frauen schneller voran,¹⁰⁴ aber nur in Einzelfällen ist eine Übertragung der erweiterten (wenn auch immer noch eingeschränkten) Arbeitsmöglichkeiten für Frauen auf die afrikanische Kirche festzustellen.

Eine der ersten Aufgaben nach der Evangelisation war für die Missionare der Einsatz afrikanischer Mitarbeiter im evangelistischen Dienst und in dem damit so eng verbundenen Schulwesen. Zwar wird gelegentlich berichtet, dass eine Frau anderen Frauen (auf informelle Weise) von ihrem Glauben weitersagte.¹⁰⁵ Wenn es aber um hauptamtliche oder teilzeitliche Arbeit ging, wurde sie immer Männern übertragen. Auch die ersten Bibelschulen waren Schulen für Männer. Sie

¹⁰⁴ Viele Beispiele hierzu in Grubb, Mit Studd im Kongo, z.B. 126ff, 175-188.

¹⁰⁵ Von der gemeinsamen Arbeit eines Ehepaares berichtet Alfred Buxton (WEC Nordosmaire ca. 1918): "At Poko, Maduga and his good wife, Namisa, began a fruitful ministry. They gave themselves tirelessly to the work - one going out each day to preach while the other stayed on the station to speak to any who came there" (Al Buxton, The First Ten Years, London 1923).

besuchten sie zwar auch oft mit ihren Frauen, für die dann aber meist ein einfaches stark hauswirtschaftlich orientiertes „Ehefrauenprogramm“ organisiert wurde.

Die in Europa und Amerika unternommenen Ansätze, nach dem Vorbild der Diakonin Phoebe in der Gemeinde von Kenchreä (Röm 16,1) ein spezielles Frauenamt in der Kirche zu schaffen, wurden in Afrika nicht weiterentwickelt, obwohl keine Kirchenleitung und kein Bischof die Missionare daran gehindert hätte.¹⁰⁶ Auch nach Bildung der ersten repräsentativen Gremien der einheimischen Kirchen hatten Frauen in ihnen keine nennenswerte Stellung.

Dieser Unterschied in der Stellung von Frauen in der Mission und in der afrikanischen Kirche wird oft als eine Anpassung an die afrikanische Kultur verstanden, in der die Stellung der Frau eben niedriger ist. Diese Argumentation ist aus zwei Gründen nicht überzeugend: Zum einen, weil die Missionare, wo sie es von der Bibel her für nötig hielten, wie z.B. im Fall der Polygamie, auch vor einem frontalen Zusammenstoß mit der afrikanischen Kultur nicht zurückschreckten. Zum anderen, weil es in den Gegenden, in denen die traditionelle Kultur matrilinear ist, wie z.B. bei den Baulé im Gebiet der Mission Biblique an der Elfenbeinküste, bezüglich der Stellung der Frau in der Kirche auch nicht wesentlich anders aussieht. Die Begründung ist nicht in der Kultur der Afrikaner zu suchen, sondern in der Subkultur der Missionare. Wie in anderen Bereichen auch,¹⁰⁷ haben die Missionare der Glaubensmissionen, die meist nicht aus den etablierten Kirchen kamen, in Afrika die kirchenkritischen Strukturen, die sie von der Heimat her kannten, nicht zu schaffen versucht. Mit dem Beginn ihrer Arbeit in Afrika vollzogen sie einen entscheidenden Rollenwechsel und begannen mit der Errichtung eines von Männern beherrschten kirchlichen Establishments, für das fähige Frauen Konkurrenz bedeutet hätten.

Zwei Beispiele zeigen, dass diese Veränderung der Frauenrolle ursächlich nicht der afrikanischen Kultur zuzuschreiben ist: In den 1930er

¹⁰⁶ Die einzige Weiterentwicklung dieses Amtes erfolgte in einer Afrikanischen Unabhängigen Kirche, die zum guten Teil AIM/AIC als Hintergrund hat, der African Brotherhood Church (siehe S. 341).

¹⁰⁷ Z.B. in der Heiligungspredigt, siehe dazu S. 246.

Jahren gab es in der lutherischen Leipziger Mission am Kilimanjaro und in der anglikanischen CMS in Zentraltanzania je eine höhere Mädchenschule. Die Leipziger Mission beschied den Wunsch einiger der Schülerinnen nach einer Ausbildung zur Krankenschwester oder Lehrerin¹⁰⁸ abschlägig, weil dies der Chagga Kultur nicht entspreche und eine Änderung frühestens in einer ganzen Anzahl von Jahren zu erwarten sei.¹⁰⁹ Zur gleichen Zeit bildete die CMS in Mvumi Mädchen erfolgreich zu Lehrerinnen aus,¹¹⁰ und das, obwohl die „anglikanischen“ Gogo eher weniger weit „entwickelt“ waren als die „lutherischen“ Chagga. Schon vor der Jahrhundertwende hatte es in der Kirche der CMS in Uganda eine ganze Anzahl afrikanischer Lehrerinnen gegeben.¹¹¹ Die Glaubensmissionen haben nie unter den Chagga oder den Gogo gearbeitet, aber deren Kulturen unterscheiden sich von den für die Glaubensmissionen in Ostafrika relevanten Kulturen wie Kikuyu und Kipsigi nicht so grundsätzlich, als dass darin eine Erklärung zu suchen wäre.¹¹²

Das Argument, dass das Predigen der Frauen in der Kirche von der Bibel her zwar erlaubt, in der afrikanischen Kultur aber nicht erwünscht sei, dient auch als Erklärung für die Tatsache, dass Frauen in der Africa Inland Church in Kenya nicht predigen. Aber in direkter Nachbarschaft der AIC befindet sich die Africa Gospel Church, in der Afrikanerinnen regelmäßig predigen. Ob eine Kipsigi-Frau predigen darf, hängt nicht von deren Kultur ab. Entscheidend ist, ob ihre Kirche von der aus der Heiligungsbewegung im engeren Sinne stammenden World Gospel Mission oder von der zwar in ihren Anfängen auch von der Heili-

¹⁰⁸ Elisabeth Vierhub, Berichterstattung über die Mädchenschule in Alt-Moshi 1938.

¹⁰⁹ Prot. Leipziger Mission, Missionarskonferenz 1938.

¹¹⁰ Irene Fiedler, Wandel der Mädchenerziehung in Tanzania, Saarbrücken/Ft Lauderdale 1983, 319-333.

¹¹¹ 1905 wurde die Gayaza High School gegründet (Gayaza High School 1905-1955). Zur historischen Einordnung: Tom Watson, A History of Church Missionary Society High Schools in Uganda, 1900-1924: The education of a Protestant Elite, PhD Univ. of East Africa 1968 (Gayaza 148-189; Iganga Girls' High School 300-310).

¹¹² Das Wachstum der afrikanischen katholischen Frauenorden deutet in dieselbe Richtung. Siehe z.B. Irene Fiedler, Mädchenerziehung 304-400.

gungsbewegung geprägten, aber dann doch stärker vom klassischen Fundamentalismus beeinflussten AIM gegründet worden ist.

Die Africa Inland Church ist zahlenmäßig die stärkste Kirche unter den Kamba in Kenya, aber über 50000 Kamba gehören zur African Brotherhood Church, die theologisch mit der AIC weitgehend übereinstimmt und deren Leiter, Bischof Ngala, aus der AIC stammt. Bischof Ngala, selbst ein Kamba, hielt es nicht für biblisch, dass die Frauen in der Kirche schweigen müssten, so wie er es aus der AIC gewohnt war. Deswegen erlaubte er ihnen, in der Kirche zu predigen, selbst im Hauptgottesdienst.¹¹³ Wenn zwei Kirchen in demselben Kulturgebiet mit der gleichen Theologie in der Frage, ob eine Frau predigen darf, zu so unterschiedlichen Entscheidungen kommen, ist nicht anzunehmen, dass hier die Ursache in der niedrigeren Stellung der Frau in der Kamba Kultur zu suchen ist. Sie ist vielmehr in der niedrigen Stellung der Frau in der Subkultur der Missionare bzw. des kirchlichen Establishments ihrer Heimat zu suchen, das sie sich zum Vorbild genommen haben.

Die African Brotherhood Church ist im Bereich der Glaubensmissionen die einzige Kirche, die Strukturen für Frauenämter geschaffen hat. Die schon sehr bald nach Schaffung der ABC gegründete Bibelschule nahm von Anfang an auch Frauen auf. Wenn eine Frau die Schule beendet hat, ist sie Predigerin. Nach zwei Jahren kann sie „Sister“, nach weiteren fünf Jahren „Deaconess“ werden.¹¹⁴ Dabei steht ihr die Möglichkeit zur Eheschließung immer offen.¹¹⁵ Wenn sie gewisse Fristen einhält und einen Mann heiratet, der für ihr kirchliches Amt kein Hindernis ist, kann sie dieses auch nach der Eheschließung weiterführen.¹¹⁶ So ist zum Beispiel eine „Deaconess“ seit über 20 Jahren die Schatzmeisterin der Kirche, davon die letzten 10 Jahre als Ehefrau.¹¹⁷ Die „Sisters“ und „Deaconesses“ der ABC haben genau definierte kirchliche Ämter, deren

¹¹³ Int. Bischof Ngala 28.12.1986.

¹¹⁴ Kanuni na sheria za African Brotherhood Church *in*: Momanyisyo ma Atongoi ma Ikanisa, Machakos oJ. [1986 gültig], 3.

¹¹⁵ "Die katholischen Nonnen waren mir Vorbild, aber das Zölibat ist nicht biblisch' (Int. Bischof Ngala 28.12.1986).

¹¹⁶ Kanuni na sheria za ABC 8.

¹¹⁷ Int. Bischof Ngala 27.12.1986.

Aufgaben auch Predigt und Lehre einschließen, aber sie haben keinen Zugang zum „regulären kirchlichen Amt“ des Pastors. Aber anders als bei ihren „Namensbasen“ in Deutschland ist ihr Amt nicht sozialer und pflegerischer Natur.

Im Bereich der Glaubensmissionen gibt es eine Kirche, die von einer ledigen Frau gegründet wurde. Auf sie trifft zu, was Chapell 1898 verallgemeinernd in seiner Darstellung der Glaubensmissionen sagte, dass manchmal da, wo die Männer es nicht schafften, Frauen den Weg fänden.¹¹⁸ Bessie Fricker fühlte sich, zusammen mit drei jungen Männern, berufen, im damaligen Portugiesisch-Guinea die erste evangelische Missionsarbeit zu beginnen. Da sie als ledige Frau nicht mit drei ledigen Männern reisen sollte, schickte man diese voraus, um die Mission in Bissau zu etablieren. Bessie Fricker sollte von der Cap Verde Insel Fogo nachkommen. Die drei Männer gingen 1939 nach Bissau, gaben aber die Arbeit einige Monate später wegen großer Schwierigkeiten wieder auf.¹¹⁹ Daraufhin rief Norman P. Grubb Bessie Fricker telegrafisch zurück.¹²⁰ Sie ließ ihn wissen, dass sie trotzdem nach Bissau gehen würde,¹²¹ denn nicht er habe sie gesandt, sondern Gott.¹²² Daraufhin entstand im WEC das geflügelte Wort: „Die Frau ist der Mann, der die

¹¹⁸ Im WEC ist in dem Zusammenhang das geflügelte Wort entstanden: "If a job is too hard for men, God will send a woman."

¹¹⁹ The Woman is the Man for the Job in: Worldwide Sept./Okt. 1964; Macindoe, Wo alle Wege enden 46.

¹²⁰ Macindoe, Wo alle Wege enden 46.

¹²¹ "I hope you won't think me impertinent, but it was not you who sent me out; it was God. So I feel I should remain where I am and ask God His will." (So zitiert in: The Woman is the Man for the Job in: Worldwide Sept./Okt. 1964.)

¹²² Nach dieser Entscheidung unterstützte sie Norman P. Grubb aber engagiert. "You are more upon our hearts and in our faith and prayer than any other WEC worker... They have been inspired to their roots by the heroism of your faith. You may feel weak, and the devil may tell you so, but the fact remains that in going in alone where others have failed, you have done something which, if you do not spoil it by turning back, will go down in the history of world evangelization. So stick to it, Bessie, for Christ's sake and your own, no matter how depressed and lonely you may sometimes feel. Stick to it even to death, if necessary. The Lord is evidently with you. Here another gift, I think of 150£ has come in for you. If only the boys had stood steady all the money they needed for building would be here. Now stand steady in their place, dear Bessie (Grubb - Bessie Fricker 25.3.1941). "Still I can only say: Go through, dear Bessie" (Grubb - Bessie Fricker 8.4.1941).

Arbeit tut.“¹²³ Bessie Fricker konnte aus Gesundheitsgründen nur von 1940 bis 1941 in Bissau bleiben. In dieser Zeit gelang es ihr, eine Gemeinschaft von etwa einem Dutzend Bekehrten und einer Reihe von Interessierten zu gründen.¹²⁴ 1945 kehrte sie, verheiratet mit Leslie Brierley, einem der beiden ersten WEC Missionare im Senegal, zurück.¹²⁵ Sie überließ ihrem Mann im Wesentlichen die Organisation der Kirche, aber für die Einheimischen blieb sie die Führerin, die „Pastora.“¹²⁶

Aufgrund der restriktiven Handhabung von Einreisebestimmungen befanden sich die Frauen im WEC in Guinea-Bissau immer in der Überzahl, und in vielen Gebieten waren sie die ersten Predigerinnen. Bessie Brierley war eine begeisterte Predigerin,¹²⁷ und auch andere Missionarinnen predigten regelmäßig. Einheimische Frauen predigten damals nicht, weil sie nicht lesen konnten. Allerdings standen eine Reihe von Frauen Bessie Brierley sehr nahe und halfen ihr tatkräftig bei ihrer Arbeit.¹²⁸

Was ist in der heute selbständigen Igreja Evangélica da Guiné davon geblieben? Am auffälligsten ist, dass eine Frau schon seit vielen Jahren im hauptamtlichen Dienst der Kirche steht: Benvinda Vaz Martins, die Tochter eines der ersten Bekehrten Bessie Frickers,¹²⁹ des Evangelisten Martins. Aber Benvinda Vaz Martins, obwohl in Bissau geboren, ist nicht einheimisch im engeren Sinne, weil ihre Eltern Kreolen aus Cap Verde

¹²³ "A woman is the man to do the job." Vgl. dazu den rückblickenden Artikel: The Woman is the Man for the Job. The story of a lone woman who dared to believe and obey God. Results? A land open today to the gospel in: Worldwide, Jubilee Year Sept./Okt. 1964, 1f.

¹²⁴ Grubb - Bessie Fricker 8.4.1941 als Antwort auf Fricker- Grubb 1.2.1941.

¹²⁵ Dass sie eine Frau war, scheint es dem Gouverneur erleichtert zu haben, ihr nach der illegalen Einreise auf dem Landwege die nötigen Papiere auszustellen, damit sie Mann und Kind nachkommen lassen konnte (Mündliche Überlieferung der WEC Missionare in Bissau).

¹²⁶ Int. NNN; Macindoe, Wo alle Wege enden 86.

¹²⁷ Int. Amaro Lopez 6.8.1986.

¹²⁸ Am nächsten stand ihr Juliana Evera, gebürtige Kapverderin (Int. Benvinda Vaz Martins 5.8.1986). Donna Libania, auch Kapverderin, half Bessie Fricker sehr beim ersten Beginn, spielte aber später keine bedeutende Rolle (Int. NNN, siehe auch Bessie Fricker - Norman P. Grubb 1.2.1941, zitiert in Norman P. Grubb - Bessie Fricker 8.4.1941).

¹²⁹ Int. Benvinda Vaz Martins 5.8.86.

waren. In der Kirche dürfen Frauen überall predigen. Neben Missionarinnen predigen manchmal auch einheimische Frauen am Sonntagmorgen. Vor etwa 10 Jahren muss es eine gewisse Gegenbewegung gegen predigende Frauen gegeben haben, aber heute, auch beeinflusst durch die emanzipatorischen politischen Tendenzen im Land, weist die Entwicklung eher in die Gegenrichtung. Die Missionare haben zwar kaum Strukturen geschaffen, die den Frauen eine stärkere Stellung geben, doch haben ihr Vorbild und ihre Prägung in den ersten 20 Jahren die Kirche davor bewahrt, Frauen zu restriktiv zu begegnen. Mit zunehmender Bildung nehmen auch einheimische Frauen die ihnen grundsätzlich gebotenen Möglichkeiten mehr in Anspruch.

Die wieder wachsende Katholizität der jungen Kirchen

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg brachte für die jungen Kirchen entscheidende Veränderungen. Die wichtigste war die kirchliche Unabhängigkeit, die manche vor und manche nach der politischen Unabhängigkeit erreichten. Im Allgemeinen ging der Übergang ohne große Konflikte vor sich.¹³⁰ Fast immer blieben auch nach der Unabhängigkeit die Beziehungen zwischen der jetzt selbständigen Kirche und der Mission bestehen. Die Selbständigkeit brachte den jungen Kirchen gegenüber allen anderen Kirchen und den Missionen zumindest die grundsätzliche Gleichheit, die ja eine Vorbedingung für wirklich umfassende Katholizität ist. Vor diesem Hintergrund werden in den folgenden Abschnitten einige wichtige Entwicklungen skizziert.

Die geographische Katholizität

Auch in der Zeit von der Unabhängigkeit bis zur Gegenwart sah man in den Kirchen den Auftrag meist als auf die aus der Comity-Periode übernommenen geographischen Grenzen beschränkt. Doch haben sich mit dem Aufheben der Comity-Grenzen auch gewisse Erweiterungen

¹³⁰ Eine Ausnahme bildet hier die AIM in *Kenya*. Der Ablauf des Konflikts ist beschrieben in Gration, *The Relationship of the AIM* 228-353. Zur anders verlaufenen Entwicklung in der AIM in *Tanzania* siehe 272-281.

ergeben. Diese Erweiterungen dürfen nicht nur als Eindringen in ein fremdes Gebiet gesehen werden, sondern oft auch als Effektivierung des kirchlichen Dienstes. Durch evangelische „Konkurrenz“ hat der einzelne nicht nur größere Wahlmöglichkeiten, sondern in einer anderen kirchlichen Tradition oft auch größere Entfaltungs- und Dienstmöglichkeiten. Es ist durchaus möglich, dass eine Gruppe, die von der „angestammten“ Kirche des Gebietes vernachlässigt oder übersehen wurde, durch den Dienst einer anderen Kirche besser erreicht und aktiviert wird. Genauso kann es sein, dass das Angebot unterschiedlicher Frömmigkeitsstile mehr Menschen zu einem echten christlichen Engagement bewegt als Uniformität der Frömmigkeit. Wenn es Kirchen mit unterschiedlichem Stil und unterschiedlichen Strukturen gibt, bietet dies jedem seiner Art und Prägung entsprechend mehr Möglichkeiten, sich zu entfalten und Gott zu dienen.

Über diese mehr ungeplante Ausbreitung hinaus haben einige der Kirchen auch ganz bewusste Expansionsprogramme entworfen, z.B. Africa Inland Church und ECWA, zu deren Durchführung sie sich der jeweiligen Missionsgesellschaften (Africa Inland Church Mission Board und Evangelical Missionary Society) bedienen.¹³¹

Seit der Unabhängigkeit der jungen Kirchen hat sich auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen die größte Ausweitung der Katholizität ergeben. Die persönlichen Kontakte, die in der Zeit, als die Indigenous Church Principles Gültigkeit hatten, unterblieben waren, wurden wieder aufgenommen. Studenten aus den Kirchen der Glaubensmissionen begannen in Übersee zu studieren, und Kirchenführer werden regelmäßig zu Besuchen eingeladen. Die Katholizität dieser Kontakte ist allerdings noch stark durch die Bindung an das weltpolitische Gefälle eingeschränkt: Die internationalen Beziehungen führen meist von Afrika in den reichen Westen oder umgekehrt. Eine interessante Ausnahme machen die vom 1962 in Atlanta gegründeten Haggai Institute for Advanced Leadership Training¹³² vermittelten Kontakte: Die Kurse für

¹³¹ Diese beiden Missionen werden ausführlich dargestellt auf S. 393 (AICMB) und S. 396 (EMS).

¹³² Informationen enthält die ausführliche Broschüre: "Haggai Institute for Advanced Leadership Training", Atlanta 0.1.

Kirchenführer aus der Dritten Welt werden in Singapore durchgeführt.¹³³

Kontakte zu Asien und Südamerika entstehen auch durch die rasch zunehmende Zahl der in Afrika arbeitenden Missionare aus diesen Ländern. So arbeitet zum Beispiel das chinesische Ehepaar Lynette und Joseph Yap aus Singapore¹³⁴ in Liberia im Rahmen der von der Christian Nationals Evangelism Commission (CNEC) unterstützten Association of Independent Churches of Africa (AICA) Gus Marwiehs.¹³⁵ Eine Anzahl koreanischer Missionare arbeitet im Rahmen der SIM in Westafrika, eines der Lehrerehepaare am Missionary College der AIC in Eldoret sind Jin und Ai Ju. In Gambia (WEC) ist das koreanische Pastorenehepaar Jae Hwan und Soon Ae Lee¹³⁶ in der Jugendarbeit tätig. Die Indonesierin Charlotte (Lotje) Pelealu leistet dort medizinische und evangelistische Arbeit,¹³⁷ und in Guinea-Bissau (WEC) arbeitet die Brasilianerin Eloni Rosa neben vier anderen Brasilianern.¹³⁸ Weitere Beispiele ließen sich

¹³³ Die Sudanese Church of Christ [SUM-AUS/NZ] profitierte von einem solchen Kursus in Singapore sehr, zu dem ihr Leiter Rev. Samwiil Jangul 1976 eingeladen worden war, als alle Missionare den Sudan hatten verlassen müssen. Der Kurs war für ihn nicht nur eine persönliche Bereicherung, sondern veranlasste und ermutigte ihn auch, in Melut ein solides Ausbildungsprogramm für die Pastoren seiner Kirche in Arabisch zu schaffen (Roy E. Conwell, Samwiil of Sudan, Ashgrove Q. 1985, 130; 134).

¹³⁴ Zur Arbeit der sie sendenden Gemeinden siehe: CNEC Partners Prayer Guide 1985-1986, 70f; Allen Finley; Lorry Lutz, The Family Tie. An exciting approach that could revolutionize world missions, Nashville/Camden/New York ²1983(1981), 136f.

¹³⁵ Die AICA geht im Wesentlichen auf die Arbeit der schwarzen amerikanischen Missionarin Eliza Davis-George (von William Tolbert zu ihrem 100. Geburtstag am 20.1.1979 zur Dame Grand Commander in the most venerable order of Knighthood of the pioneers of the Republic of Liberia ernannt) zurück, die Freimissionarin wurde, als das National Baptist Mission Board sie nicht mehr erneut aussandte. Ihre Lebensgeschichte ist (unter anderem aufgrund ihrer Autobiographie) dargestellt in: Lorry Lutz, Born to Lose. Bound to Win. The Amazing Journey of Mother Eliza George, Irvine CA 1980. Das Buch zeigt auch, wie ungleich schwieriger es schwarze amerikanische Missionen hatten, das nötige Geld für die Missionsarbeit zusammenzubekommen.

¹³⁶ Lee ist der Familienname, der im koreanischen vorangestellt wird, also Lee, Jae Hwan und Lee, Soon Ae. Ihre Nachfolger werden Yoo, Byung-Kook und Bo-lu sein. Außerdem arbeitete in Gambia Daniel Hui (Hongkong, 1983-1987). in der medizinischen Arbeit auch Toshiko Kawashima (Japan) (Dietrich Kuhl - Fiedler 12.5.1988).

¹³⁷ Sie schloss die Ausbildung am Bibelinstitut Batu 1981 mit dem BTh ab.

¹³⁸ Int. Eloni Rosa 7.8.1986; Dietrich Kuhl - Fiedler 12.5.1988.

anführen.¹³⁹ Die Zahl afrikanischer Missionare außerhalb Afrikas ist dagegen noch sehr gering.¹⁴⁰

Die meisten der durch die Arbeit der Glaubensmissionen entstandenen Kirchen haben sich evangelikalen Gruppierungen angeschlossen. In verschiedenen Ländern gibt es eine „Evangelical Fellowship“, für den ganzen Kontinent die 1966 gegründete Association of Evangelicals of Africa and Madagascar (AEAM).¹⁴¹ Eine weltweite Funktion haben die World Evangelical Fellowship und die Lausanner Bewegung, wobei in den nationalen Organisationen beider Bewegungen Einzelpersonen die Mitglieder sind, nicht Kirchen.¹⁴² In diesen Zusammenschlüssen sind nicht nur aus den Glaubensmissionen entstandene Kirchen vertreten, sondern auch Kirchen und Gruppen aus anderen evangelikalen Bereichen: konfessionell, pfingstlich und innerkirchlich. Eine Darstellung der verschiedenen Organisationen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ihre Bedeutung für diese Untersuchung liegt darin, dass in diesen Organisationen auch die Katholizität der jungen Kirchen Gestalt annimmt.

In einigen wenigen Fällen wurden die Beziehungen zwischen den jungen Kirchen und den Missionen, denen sie ihre Entstehung verdanken, abgebrochen. Ein Beispiel findet sich in Zaire: Die Unevangelized Fields Mission zog sich aus der Arbeit der Communauté Episcopale Évangélique du Zaire (CEEZ21) zurück. In diesem Fall spielte die Frage der

¹³⁹ Der Anteil asiatischer und südamerikanischer Missionare in Afrika ist bei SIM und WEC größer als bei anderen internationalen Missionen, aber SIM und WEC sind typisch für einen deutlichen Trend.

¹⁴⁰ Von 1981-1983 arbeitete das Ehepaar Bounda Mabiala aus der Église Évangélique du Congo in Ekuador (75e Anniversaire de la Fondation de Madzia 27). Seit 1983 arbeitet der Zimbabwaner Newman Muzvondiwa als Missionar des WEC in Japan (Dietrich Kuhl - Fiedler 12.5.1988; The Frontiersman April/May 87). Der indische Südafrikaner Bhim Singh und seine Frau (eine chinesische Mauritanerin) erwarten, mit dem WEC in Fiji zur arbeiten (Int. Bhim Singh 12.10.1985), sowohl in der Evangelisation unter den dortigen Indern als auch im Mission Awareness Program.

¹⁴¹ Die Publikationen der AEAM sind: Evangelical Ministries (3x jährlich), Afroscope (Newsletter), Afrethics (Newsletter of the Department of Ethics, Society and Development).

¹⁴² Diese Einzelpersonen repräsentieren aber oft Bewegungen oder Kirchen. In einigen nationalen Allianzen (z.B. Großbritannien) können seit einiger Zeit auch Ortsgemeinden und Kirchen Mitglieder werden. Diese Tendenz scheint steigend zu sein.

ökumenischen Beziehungen und die Person und das Amtsverständnis von Bischof Hassani eine wesentliche Rolle. In der auf die Congo Balolo Mission zurückgehenden Communauté Association des Églises Évangéliques de Lulonga (CADELU22) kam es nicht zu einem Wechsel der Mission, wohl aber zu einer Ergänzung der Hilfe der RBMU durch eine ökumenische Partnerschaft mit der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM). Diese von der Kirche gewünschte Partnerschaft rief bei einem Teil des Trägerkreises der RBMU in Großbritannien heftige Kritik hervor.¹⁴³ Bei der aus der Unevangelized Africa Mission hervorgegangenen Baptistenkirche im Kivugebiet kam es zu einem teilweisen Wechsel der Mission als später Folge der Spaltung von 1959. Der Conservative Baptist Foreign Mission Society (der Nachfolgerin der Unevangelized Africa Mission) verblieb die Minderheit der Mitglieder der Kirche, die Mehrheit machte sich von der CBFMS unabhängig. So ist die Communauté des Églises Baptistes du Kivu (CEBK55) mit der CBFMS und die Communauté Baptiste au Kivu (CBK3) seit 1979 mit der VEM verbunden. Eine ähnliche Rolle spielt auch die Missionsarbeit der Evangelical Lutheran Church in Tanzania in Zaire. Sie betreut nicht ganze Kirchen, die die Mission wechselten, aber doch ganze Gemeinden, wie z.B. eine Gemeinde aus der Communauté Évangélique Beréenne au Zaire.¹⁴⁴

Vergleichbare Entwicklungen finden auch in umgekehrter Richtung statt. So hat die AEF einen 1982 ergangenen Ruf nach Gabun 1986 angenommen, um der Minderheitsgruppe zu helfen, die durch eine Spaltung der von der Pariser Mission gegründeten Église Évangélique du Gabon entstandenen war.¹⁴⁵

¹⁴³ Int. Nan Murray, Glasgow 12.10.1985. 1989 beschloss die RBMU, alle Missionsarbeiten außerhalb Südamerikas an andere Träger abzugeben (RBMU circular letter Juli 1989).

¹⁴⁴ Nach Auskunft von Rev. Ngoy Kasukuti, dem Leiter der Lutherischen Kirche in Ostzaire, an Johannes Triebe! (4.5.1988) kamen die Leiter der besagten Gemeinde zu ihm, nachdem die Communaute Bereenne staatlich nicht anerkannt wurde und sich die amerikanischen Missionare deswegen zurückzogen. Heute seien die Leiter dieser Gemeinde Evangelisten, die viele neue Christen gewonnen hätten. - Hier müssen irgendwo Missverständnisse vorliegen, weil die Communauté Beréenne als Teil der ECZ staatlich anerkannt ist und auch die amerikanischen Missionare weiterhin in ihr arbeiten.

¹⁴⁵ AEF, Notes on Gabon oJ. [1988].

Durch die Selbständigkeit der jungen Kirchen war es diesen nicht nur möglich, gegebenenfalls die Mission zu wechseln, sie konnten auch - was häufiger vorkam - mit mehreren Missionen zusammenarbeiten. So arbeitet die AIC heute nicht nur mit der AIM zusammen, sondern auch mit Christian Nationals Evangelism Commission und den deutschen Missionen Neukirchen und DIGUNA. Die AIC ist auch bereit, mit einzelnen Freimissionaren zusammenzuarbeiten. Darüber hinaus arbeiten die Kirchen oft mit verschiedenen Hilfsorganisationen wie World Vision, Hilfe für Brüder oder TEAR Fund zusammen. Neu und bisher einmalig ist die Eröffnung eines eigenen Büros im Westen. 1986 eröffnete ECWA das Büro ECWA-USA,¹⁴⁶ zuerst geleitet von dem Amerikaner Jerry Butler¹⁴⁷ und jetzt [1987] von dem früheren ECWA Generalsekretär Simon Ibrahim.¹⁴⁸ Die Aufgabe von ECWA-USA ist es, zusätzlich zur Hilfe durch die SIM, weitere Hilfsquellen zu erschließen.¹⁴⁹

Die soziale und kulturelle Katholizität

Waren im 19. Jh. die Gruppen und Kirchen, die die Glaubensmissionen unterstützten, den klassischen Denominationen gegenüber in den Möglichkeiten, die sie Frauen im Amt boten, z.T. weit voraus, so hatte sich im 20. Jh. das Verhältnis soweit umgekehrt, dass Norman P. Grubb, Leiter des WEC, mit seiner Meinung, dass Frauen ordiniert werden sollten, sehr einsam dastand.¹⁵⁰ In klassischen Denominationen wurden

¹⁴⁶ Der Abkürzung ECWA wurde hier [vielleicht nach dem Vorbild von SIM und anderen Glaubensmissionen] eine andere Bedeutung unterlegt: The Evangelical Christian Worldwide Associated (ECWA Today Nr 1 [Jan. 1987]).

¹⁴⁷ ECWA-USA Takes Off in: ECWA Today Nr 1 (Jan. 1987).

¹⁴⁸ ECWA Today 3/1987.

¹⁴⁹ "ECWA-USA is a support agency for ECWA-Nigeria as a means to aid ECWA-Nigeria toward self-reliance in world evangelization. ECWA-USA is to make ECWA-Nigeria known to the church and business communities in the USA. ECWA-USA is to be a catalyst and a channel for continuing relationships between churches, businessmen, pastors, professionals etc. in Nigeria and the USA" (ECWA Today Nr 1 [Jan. 1987]).

¹⁵⁰ "Thanks for the list of those who receive ordination. But why don't you ordain women? I think it is absurd to expect them to do the work of ministers such as they do all over the place, and yet refuse to ordain them. Plunge in brother, and recognize that the same Spirit works by women as by men. Make them all equal in the Gospel, neither male nor female"

in den letzten Jahren auch in Afrika eine Anzahl Frauen ordiniert. In den Glaubensmissionskirchen ist das kaum geschehen. In zwei Kirchen wurde bisher eine Frau ordiniert: Die Communauté Évangélique du Zaïre¹⁵¹ und die Église Évangélique du Congo,¹⁵² die beide auf den Svenska Missionsförbundet zurückgehen.¹⁵³ Es ist damit zu rechnen, dass die Kirchen, die auf stärker von der Heiligungsbewegung geprägte Missionen zurückgehen, eher bereit sind, Frauen zu ordinieren als andere.¹⁵⁴ Insgesamt ist die geschlechtliche Katholizität in den aus den Glaubensmissionen stammenden Kirchen wenig fortgeschritten, trotz des Erbes der Heiligungsbewegung mit seinen starken emanzipatorischen Tendenzen. Die Herausforderung zu einer breiteren Katholizität in diesem Bereich kommt heute aus Teilen der charismatischen Bewegung, aus „ökumenisch“ orientierten Kirchen und aus der säkularen Gesellschaft.

Diese breitere geschlechtliche Katholizität wird in den neuen interdenominationellen Glaubensmissionen Westafrikas praktiziert. CAPRO und Christian Missionary Foundation haben die alte Linie der europäischen Glaubensmissionen aufgenommen und den Frauen volle Rechte eingeräumt. Naomi Famunore ist CAPROs Training Secretary, und sowohl bei CAPRO als auch bei der Christian Missionary Foundation können ledige Frauen im Ausland selbständig arbeiten.¹⁵⁵ Im Gegensatz

(Norman P. Grubb - Pat Symes 25.3.1941). Dieser Brief war nach Kolumbien gerichtet, gibt aber Grubbs grundsätzliche Meinung wieder.

¹⁵¹ Etwa 1978 wurde Kukangiza Nyambudi (ex Julienne) ordiniert. Sie arbeitet gemeinsam mit ihrem Mann, der auch Pastor ist (Le Chemin. Trimestriel de Liaison et d'Information. Brazzaville III/1985).

¹⁵² 1985 wurde als erste Frau Mme Emilienne Boungou-Mouyabi (*1957) ordiniert ("Enfin une femme pasteur" in: Le Chemin. Trimestriel de Liaison et d'Information, Brazzaville III/1985). Weitere Frauen sind in der Ausbildung.

¹⁵³ Es wird schwer zu entscheiden sein, ob die Ordination von Frauen in den aus dem SMF hervorgegangenen Kirchen auf dessen Heiligungstradition, zu der, besonders in Skandinavien, viele Predigerinnen gehörten, oder auf Einflüsse aus der Gesellschaft oder aus anderen Kirchen zurückgeht.

¹⁵⁴ Die von der Heiligungsbewegung geprägte African Gospel Church in Kenya hat keine Frauen ordiniert, obwohl in ihr regelmäßig ordinierte Missionarinnen arbeiteten (Int. Bill Reinheld 17.12.1987).

¹⁵⁵ Int. Naomi Famunore 5.2.1987.

dazu senden die beiden mit den Kirchen der Glaubensmissionen verbundenen Missionen AICMB und EMS gar keine ledigen Frauen aus.¹⁵⁶

Die theologische Wahrheit, dass das Evangelium für Muslime genauso gilt wie für „Menschen ohne Religion“,¹⁵⁷ wird in allen Kirchen anerkannt. In der kirchlichen Praxis wird sie aber weniger ernstgenommen.¹⁵⁸ Der Islam wird als Bedrohung empfunden, nicht als missionarische Chance. Oft geht man davon aus, dass die „Heiden“ sich entscheiden müssen, Christen oder Muslime zu werden, dass aber dann mit Bekehrungen nicht mehr zu rechnen ist. Ein großer Teil der Länder, in denen die Glaubensmissionen Kirchen gegründet haben, hat hohe islamische Bevölkerungsanteile, aber insgesamt haben die Kirchen kaum einen Blick für die Aufgabe der Evangelisation unter Muslimen. Die Ursache ist einmal in der Tatsache zu suchen, dass Muslime sich überall nur in geringer Zahl zum Christentum bekehren, zum anderen aber darin, dass der kulturelle Unterschied zwischen islamischen und nicht-islamischen Volksgruppen des selben Landes theologisch nicht erkannt worden ist: Das Christentum ist unbewusst mit einer bestimmten Kultur identifiziert worden,¹⁵⁹ vom Muslim wird eine doppelte Bekehrung verlangt, sowohl religiös als auch kulturell.¹⁶⁰ Es

¹⁵⁶ Poster: Missionaries of AICMB; Int. Rev. Panya Baba 4.2.1987.

¹⁵⁷ Im ostafrikanischen volkstümlichen Sprachgebrauch wird von den Anhängern der traditionellen Religion als von "Menschen ohne Religion" gesprochen, da nur Christentum und Islam als "Religionen" gelten. Die Selbstaussage "Sina dini" (Ich habe keine Religion) ist sehr gebräuchlich.

¹⁵⁸ Typisch dafür ist, dass in der über vierzigjährigen Geschichte der missionarisch sehr aktiven Igreja Evangélica da Guiné noch kein Muslim getauft wurde (Int. NNN).

¹⁵⁹ Diese Tatsache wird sofort deutlich, wenn man in Bissau die vielen Schweine sieht. Sie sind nicht nur Teil des Straßenbildes, sondern auch der Kultur der Balanta, die einen großen Anteil der Christen der Igreja Evangélica da Guiné ausmachen.

¹⁶⁰ Gegen diese implizite Forderung einer doppelten Bekehrung wendet sich im evangelikalen Raum Phil Parshall aufgrund von Erfahrungen in Bangladesh. Seine wichtigsten Bücher sind: *New Paths in Muslim Evangelism. Evangelical Approaches to Contextualization*, Grand Rapids 1984(1981); *Bridges to Islam, A Christian Perspective to Folk Islam*, Grand Rapids 1983; *Beyond the Mosque. Christians Within Muslim Community*, Grand Rapids 1985. In Deutsch erschien bisher nur der Artikel: *Neue Wege in der Arbeit unter Muslim in: EM 4/1986, 1-8*. Zur Diskussion seiner Thesen siehe *Evangelical Missions Quarterly* 1982, 133f.

sind bisher keine Versuche von den jungen Kirchen gemacht worden, christliche Gemeinden mit islamischer Kultur¹⁶¹ zu schaffen.¹⁶² Trotzdem kommt es, besonders in Westafrika, immer zu einzelnen Bekehrungen¹⁶³ und Taufen von Muslimen, aber das bewusste missionarische Bemühen um die islamischen Bevölkerungsteile¹⁶⁴ und das bewusste Inanspruchnehmen ihrer Kultur für die Katholizität der Kirche stehen noch aus.

In den letzten 20 Jahren sind sich die afrikanischen Kirchen zunehmend ihrer internationalen Bedeutung bewusst geworden und haben ihren Platz im Rahmen der weltweiten Kirche eingenommen. Durch das wirtschaftliche Ungleichgewicht haben die Beziehungen zwar noch ein starkes Gefälle, aber die afrikanischen Kirchen gewinnen an Gewicht. Dagegen sind die Aufgaben der geschlechtlichen und der kulturellen Katholizität noch weitgehend ungelöst.

¹⁶¹ Selbst in Nordafrika, wo die arabischen christlichen Gemeinden praktisch nur aus ehemaligen Muslimen bestehen, ist die theologische Sprache des Islam auch in den Bereichen, die mit dem Christentum zu vereinbaren sind (z.B. Tawhid, die Einheit Gottes), nicht aufgenommen worden.

¹⁶² Eine kleine islamische Gruppe in Nigeria, die Isawa, ist von sich aus diesen Weg gegangen. Sie verstehen sich als an Jesus gläubige Muslime. In der Diskussion der evangelikalen Missionare hat die Frage nach kulturell islamischen Gemeinden durch die Gründung messianischer Synagogen, deren Mitglieder sich als an Jesus gläubige Juden (nicht als Christen) verstehen, neuen Auftrieb erhalten.

¹⁶³ Die Berichte von Bekehrungen großer Gruppen islamischer Haussa zum Christentum sind falsch. Bei den Gruppenbekehrungen handelt es sich um Haussa sprechende Maguzawa. Diese Gruppe, die etwa 5% der Haussa Sprechenden umfasst, trägt ihren Namen Maguzawa ("die Weggerannten"), weil sie sich eben nicht dem Islam anschloss und an ihrer traditionellen Religion festhielt. Sie wenden sich jetzt in großer Zahl dem Christentum zu (Int. Rev. Panya Baba 4.2.1987).

¹⁶⁴ Zum Teil kommt es auch zu Selbsttäuschungen. Auf dem in sehr vielen AIC Gemeinden zu findenden Plakat, das die Missionare des AICMB zeigt, wird von dem Missionar in Kilifi gesagt, dass er unter Muslimen arbeite. In Wirklichkeit wohnt er nur in einem vorwiegend islamischen Gebiet, arbeitet aber ausschließlich unter "Heiden" und unter aus dem Inland zugewanderten Christen (Int. Christian Friedrich 20.12.1986).

Kapitel 10

Die Glaubensmissionen und die Apostolizität der Kirche

Keines der vier klassischen Attribute der Kirche hat im evangelischen Raum so viele Probleme bereitet wie das der Apostolizität. Im reformierten Bereich besteht einerseits die Tendenz, die Zahl der Attribute auf drei zu reduzieren,¹ andererseits aber auch, die Apostolizität zum wichtigsten Attribut der Kirche zu machen.² Wenn man hinzunimmt, dass die Anglikaner die apostolische Sukzession als ein äußerst wichtiges Merkmal der Apostolizität verstehen,³ Freikirchen und kirchliche Erneuerungsbewegungen sie dagegen als Aufforderung zur direkten Anknüpfung an das Neue Testament begreifen,⁴ dann zeigt sich die Spannweite, in welcher der Begriff für die Glaubensmissionen stehen muss.⁵ Deswegen verwundert es auch nicht, dass für die Glaubens-

¹ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1986(1938), 572. Das Buch wird in vielen den Glaubensmissionen nahestehenden Kreisen Amerikas gerne benutzt.

² Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil (IV/1)*, Zollikon/Zürich 1953, 797;795. " 'Apostolisch' heisst: in der Nachfolge, in der Schule, unter der maßgebenden Autorität, Belehrung und Anleitung der Apostel, in Übereinstimmung mit ihnen, weil auf sie hörend und ihren Auftrag aufnehmend... " (KD IV/1,798).

³ *Doctrine in the Church of England* 109.

⁴ Der im Augenblick letzte Versuch dieser Art prägt die englische Hauskirchenbewegung mit ihrem auf die Apostel ausgerichteten System der Unterordnung ["submission", "covering"]: William Davies, *Rocking the Boat. The Challenge of the House Church*, Basingstoke 1986, 49-62, bes. 53. Ähnlich die in Kreisen der Glaubensmissionen verbreiteten Bücher des zur Brüderbewegung gehörenden Watchman Nee, bes.: *Das normale Gemeindeleben*, Hannover 1966 und andere Ausgaben.

⁵ Eine interessante Variante hierzu ist die Überzeugung der darbystischen ("exklusiven") Richtung der Brüderbewegung, dass die neutestamentliche Gemeinde gegen Ende der neutestamentlichen Periode verfallen sei (in 1Tim 3,15 kann Paulus das Haus Gottes noch als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit bezeichnen, in 2Tim 2,20 sieht er sich gezwungen vom "großen Haus", einem corpus permixtum, zu sprechen) und deswegen, solange die derzeitige Haushaltung dauert, nicht wiederhergestellt werden darf (Darby, *Letters* 1,114; *Collected Writings* I,144f; XXXIII,13), sondern nur "dargestellt" werden kann. Die beste deutsche Quelle für die "Verfallstheorie" ist: Ueber den thatsächlichen Abfall von der Veranstaltung Gottes in

missionen das Konzept der Apostolizität vom üblichen Verständnis in der evangelischen Theologie abweicht.⁶

Apostolizität der Kirche als Leitmotiv der Glaubensmissionen

Da für die Glaubensmissionen die verschiedenen Kirchen eher zufällige Formen der einen wahren, sowohl sichtbaren als auch unsichtbaren Kirche sind, können sie das von den anglikanischen Kirchen postulierte historische Bischofsamt nicht als notwendig für die wahre Kirche ansehen. Trotzdem findet in der Praxis eine gewisse Akkommodation statt, und zwar in beiden Richtungen: Die Glaubensmissionen nahmen Missionare aus der anglikanischen Kirche an und bemühten sich ganz bewusst darum, dass in den Heimatleitungen auch möglichst hochrangige Vertreter der anglikanischen Kirche vertreten waren. Wenn einer ihrer Missionare anglikanischer Pfarrer ist oder anglikanisch ordiniert werden möchte, wird das von vielen Glaubensmissionen unterstützt. Sie

der Kirche, Düsseldorf °J. (Autor ist J.N. Darby). Vgl. dazu Erich Geldbach, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*, Wuppertal ³ 1975, 72-75. Die exklusive Brüderbewegung hat in den Glaubensmissionen nie mitgearbeitet, ihre Theologie hat sie aber beeinflusst.

⁶ Friedrich Mildenerberger, *Apostel/Apostolat/Apostolizität III (Systematisch-theologisch) in: TRE III* (1978), 466-477 stellt in seiner Analyse des Verständnisses die 'Institutionen der apostolischen Überlieferung' voran, dann verhandelt er die Frage der apostolischen Sukzession. Als dritte Form des Verständnisses der Apostolizität: (neben den Institutionen der apostolischen Überlieferung und häufig auch im Gegensatz zu diesen Institutionen) stellt er die "Apostolizität als Verwirklichung des apostolischen Lebens" dar. Als letztes folgt dann das "Apostolat der Kirche." Mildenerberger kennt allerdings nur ein kirchenamtliches Dokument, das [wie die Glaubensmissionen] Apostolizität als Mission versteht: "Als Christus bekennende Glaubensgemeinschaft, die in die Welt gestellt ist, um Gottes Verheißungen und Gebote allen Menschen und Mächten gegenüber zu bezeugen, erfüllt die Kirche in der Erwartung des Reiches Gottes ihren Auftrag insbesondere durch das Gespräch mit Israel, durch das Werk der Mission, durch die Ausbreitung des Evangeliums und die fortdauernde Arbeit an der christlichen Durchdringung des Volkslebens im Sinne der Reformation" (Otto Weber, *Die Kirchenordnung der Niederländischen Reformierten Kirche von 1950 in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 2,1953,248. Zitiert wurde aus Artikel VIII "Vom Apostolat der Kirche"). - Unter den Missionstheologen vertritt Hoekendijk die Auffassung, dass das Apostolat der Kirche in der Mission besteht (Johannes Christiaan Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart/Berlin 1964, 137-158, bes. 143).

sind bereit, eine gewisse doppelte Autorität (Bischof und Mission) über einen Missionar zu akzeptieren.⁷ Auf der anderen Seite ist die anglikanische Kirche bereit, ihre in der apostolischen Sukzession ordinierten Pfarrer für Missionen (und damit auch für Kirchen) arbeiten zu lassen, die diese apostolische Sukzession für überflüssig halten. In dieser Linie stand auch Rev. Henry Wilson, in den ersten Jahrzehnten der engste Mitarbeiter A.B. Simpsons, der seine Stellung an Simpsons New York Gospel Tabernacle (1889/1899) und als Field Superintendent der CMA (1899-1908) mit der vollen Zustimmung seines Bischofs innehatte.⁸

Bei der Aussendung einer Gruppe von Missionaren der SUM hielt C.T. Studd eine Rede, die in ihrer bildhaften Art typisch für ihn ist, inhaltlich aber, zumindest, was die Frage der Apostolizität angeht, typisch für die Glaubensmissionen allgemein. Er sagte: „Manche glauben nicht an die apostolische Sukzession. *Ich* danke Gott für die apostolische Sukzession. Ich habe manchmal meine Zweifel, wer genau in der apostolischen Sukzession steht, aber ich habe keine Zweifel, dass unsere [heute auszusendenden] Brüder in ihr stehen. Denn die stehen in der apostolischen Sukzession, die das Wort Gottes hören und tun, und diese Brüder haben den Befehl Christi gehört und befolgen ihn... Sie sind die Nachfolger der Apostel, und sie tragen die Fahne Jesu Christi.“⁹

Ähnlich sieht A.B. Simpson die Apostolizität: „Die zwölf Apostel waren zwölf Missionare.“¹⁰ Dann fährt er fort: „Und jeder Missionar sollte vom Heiligen Geist ausgesandt sein.“¹¹ Damit wird für die Missionare die

⁷ Der neuseeländische Baptist und WEC Missionar Derek L. Eaton ließ sich z.B. anglikanisch ordinieren, um in Nordafrika überhaupt arbeiten zu können (Jetzt The Very Rev. Canon Derek L. Eaton [Dietrich Kuhl - Fiedler 19.5.1988]). Zurzeit arbeitet er als anglikanischer Pfarrer in Neuseeland.

⁸ Niklaus; Sawin; Stoesz, All For Jesus 276. Wilson hatte sich nach körperlicher Heilung der CMA angeschlossen. Solange er lebte, fand jede Woche, wenn er anwesend war, im Tabernacle ein anglikanischer Abendmahlsgottesdienst statt.

⁹ Lightbearer 1908,274f (Übersetzung: Fiedler).

¹⁰ Simpson, Missionary Messages, New York o.J. [1925] 65 (Predigt: The Logic of Missions, New York Tabernacle 9.10.1904).

¹¹ Ebenda; S.66 fährt er fort, dass es auch die Aufgabe der Christen ist, diese vom Heiligen Geist gesandten Missionare zu senden.

direkte Beauftragung durch Gott in Anspruch genommen, wie sie die Apostel erfahren hatten. Hierin liegt auch der Grund für die Bereitschaft, dort zu arbeiten, wo noch niemand missioniert hat, und dafür auch eine neue Mission zu gründen oder Freimissionar zu werden, wenn keine Kirche und Mission die Arbeit übernehmen will. Diese apostolische Unabhängigkeit machte die Fortführung der Ausbreitung des Christentums möglich, als die klassischen Missionen mit der begonnenen Arbeit voll ausgelastet waren. Sie brachte manchmal aber auch Einzelgängertum mit sich. Sowohl die Freimissionen als auch die Nichtkirchenmissionen und die Glaubensmissionen gehen vom „charismatischen Selbstrecht“¹² des Missionars aus. Der Unterschied liegt darin, dass die Glaubensmissionen versuchen, sowohl dem charismatischen Selbstrecht des Missionars (die Missionare sind Mitglieder der Mission, nicht deren Angestellte) als auch dem korporativen Charakter der Kirche gerecht zu werden.¹³ Diese Kombination ermöglichte die z.T. sehr straffe Organisation der Glaubensmissionen. Die Folge war eine wesentlich höhere Effektivität gegenüber den Freimissionen und Nichtkirchenmissionen, die ja in mancher Hinsicht auch Vorstufen der Glaubensmissionen waren. Aus dem Versuch, dem individuellen Berufungsbewusstsein des Missionars gerecht zu werden, haben die Glaubensmissionen immer wieder neue Missionsarbeiten begonnen. Dies hat oft zu neuen Vorstößen geführt, manchmal aber auch eine starke geographische Diversifizierung gebracht.¹⁴

Laut Simpson ist es die Aufgabe eines jeden Christen, apostolisch zu wirken: „Jeder hat die Pflicht, [in die Mission] zu gehen, der keinen sehr guten Grund hat, zu Hause zu bleiben.“¹⁵ Wer nicht selbst in die Mission gehen kann, kann es anderen ermöglichen, am besten dadurch, dass er

¹² Vgl. dazu Hans-Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, Göttingen 1969(1961), 41.

¹³ Die unmittelbare Berufung durch den Heiligen Geist ist für alle Mitglieder der Mission nötig, aber nur beim Gründer wird sie ungeprüft anerkannt.

¹⁴ Zwei Missionen, die sehr frühzeitig in den verschiedensten Teilen der Welt einsetzten, waren die CMA und TEAM.

¹⁵ *The Logic of Missions*, Predigt über Römer 10,14f im New York Tabernacle am 9.10.1904 in: Simpson, *Missionary Messages* 65 (übersetzt: Fiedler).

einen Stellvertreter finanziert. Wer dazu nicht in der Lage ist, kann und muss für die Mission etwas aufbringen (Geld, Zeit, Liebe), und jeder Christ hat die Pflicht, für die Mission zu beten.¹⁶ Weil sie Mission unter nicht oder nur wenig mit dem Evangelium bekannten Menschen ist, hat die Weltmission Vorrang vor der Mission in der Heimat und vor allen anderen Aufgaben der Kirche. Nur die Kirche ist apostolisch, die der Mission Vorrang einräumt. In Simpsons eigener Kirche, dem New York Gospel Tabernacle, hatte die Weltmission diesen Vorrang, und nach diesem Vorbild sind die Gemeinden der CMA, die aus der Gemeinschaftsbewegung A.B. Simpsons erwachsen sind, sehr stark auf die Weltmission hin orientiert.¹⁷

Da der Missionsbefehl ein Auftrag an jeden einzelnen ist, hat die Mission Strukturen zu schaffen, die ihm die Erfüllung seines Missionsauftrags ermöglichen, unabhängig davon, ob die Leitung seiner Ortsgemeinde und seiner Kirche in dieser Sicht mit ihm übereinstimmen. Bei allem Respekt vor den organisierten Kirchen vermag sich deswegen keine der Glaubensmissionen an eine von ihnen zu binden. Damit sind sie für jeden einzelnen eine Alternative zu der Mission seiner Kirche. Das ruft bei den Kirchen und den denominationellen Missionen oft Widerstand hervor, bringt aber auch ein Element der Konkurrenz in die Situation ein, das sowohl bereichern als auch Kräfte an falscher Stelle binden kann.

Apostolizität als missionsmethodisches Konzept

Schon in den ersten Anfängen der deutschen evangelischen Weltmission fand „Apostolizität“ als missionsmethodisches Konzept Anwendung. Die Missionsleitung der Tranquebar Mission in Kopenhagen

¹⁶ Diese Gedankenlinien finden sich später ua. bei Oswald Smith, Pastor der People's Church in Toronto, einer Tabernacle Gemeinde mit CMA Hintergrund, jetzt aber völlig unabhängig. Die Gemeinde zeichnete sich durch die Unterstützung einer sehr großen Zahl von Missionaren, vorwiegend in den Glaubensmissionen, aus (Oswald J. Smith, *The Challenge of Missions*, Bromley 1986^[1978, 1959], 86-90).

¹⁷ Heute ist die CMA eine der amerikanischen Kirchen mit außergewöhnlich hohen Missionseinnahmen pro Kopf: 1978 60,74\$; 1987 101,75\$, etwa 1/6 der Gesamteinnahmen (Duane A. Wheeland - Fiedler 7.12.1988).

bestand zeitweise darauf, dass die Missionare nicht sesshaft würden, sondern durch „apostolische Mission“ Indien missionieren sollten.¹⁸ Seither ist immer wieder die Idee der apostolischen Missionsweise (gekennzeichnet durch Wanderpredigt) als Korrektur der herkömmlichen Missionsweise (gekennzeichnet durch Missionsstationen und Institutionen) ins Feld geführt worden.¹⁹ Paulus wurde häufig als Vorbild gesehen,²⁰ gelegentlich sind auch die Anweisungen in Mt 10 als Anweisungen für alle Missionare aller Zeiten verstanden worden.

Dieses Konzept der apostolischen Missionsmethode ist in den Glaubensmissionen nicht unbekannt, aber verhältnismäßig schwach vertreten. Am stärksten findet es sich bei A.B. Simpson. 1892 wünscht er sich alle Missionare wie die in Mt 10 ausgesandten Jünger: „Diese frühen Missionare waren bereit zum Verzicht und zu einem einfachen Leben. Sie waren Vorbilder für alle wahren Missionare.“ Ein anderes vorbildliches Charakteristikum dieser Missionare war ihre Wanderpredigt.²¹ In Marokko versuchte ab 1887 der aus der North Africa Mission ausgetretene und Freimissionar gewordene Amerikaner E.F. Baldwin in loser Verbindung mit der gerade entstehenden Southern Morocco Mission die „Matthäus 10 Prinzipien“ zu verwirklichen.²²

¹⁸ Vgl. Arno Lehmann, Es begann in Tranquebar, Berlin 1955, 134ff [It began at Tranquebar, Madras 1955].

¹⁹ Ein zu den frühen Glaubensmissionen parallellaufendes Beispiel aus dem Bereich der denominationellen Missionen ist die Hersbrucker Mission [„Evangelisch-lutherische Mission für Ostafrika“] (1886) in Kenya, die in ihren Anfängen die Ehelosigkeit und den Verzicht auf feste Wohnanlagen verlangte, Gemeinden schon mit zwei oder drei Christen gründen wollte und eine Übertragung der europäischen kirchlichen Traditionen nach Afrika ablehnte. Die Verwirklichung dieser Ideale gelang nicht. Die Arbeit der Hersbrucker Mission wurde 1893 der Leipziger Mission eingegliedert und nach dem Ersten Weltkrieg von dieser an die AIM weitergegeben (Wolfgang Kornder, Impulse, die zur Gründung der Hersbrucker Mission führten und von ihr ausgingen in: Blick in die Welt [Neuendettelsau] xi/xii 1986). Zur Geschichte der Leipziger Akamba Mission siehe Paul Fleisch, Hundert Jahre lutherischer Mission, Leipzig 1936, 239-264, zum Übergang an die AIM 260-264.

²⁰ Das geschah unter anderem durch eine intensive Roland Allen Rezeption in den Glaubensmissionen ab etwa 1910 (siehe S. 333-3371).

²¹ A.B. Simpson, The New Testament Pattern of Missions, Predigt über Ez 43,101 im New York Tabernacle am 11.12.1892 in: Simpson, Missionary Messages 23.

²² Ausführlicher auf S. 382.

Die Idee des apostolisch einfachen Lebens kam der wirtschaftlichen Situation der Glaubensmissionen sehr entgegen. Die Kreise, die sie trugen, waren zwar voller Enthusiasmus, aber meist nur klein und wenig wohlhabend. Die Kombination beider Elemente führte dazu, dass die frühen Glaubensmissionen materiell meist ungenügend ausgerüstet waren und es in der Missionsarbeit zu manchen unnötigen Opfern, auch an Menschenleben, kam.²³

Der andere Aspekt der apostolischen Missionsmethode war die Reisepredigt. Auch hier war die CIM das große Vorbild.²⁴ Wenn man die Darstellungen der frühen CIM liest, ist man immer wieder beeindruckt von der großen Mühe, die viele Missionare in die Reisepredigt investierten, oft auch in monatelange Reisen in Gebiete, wo sie kaum eine Chance sahen, dass in absehbarer Zeit ein Missionar sich dort niederlassen könnte.²⁵ Diese Reisetätigkeit hatte drei Gründe: Zum einen diente sie dazu, das Land kennenzulernen, im Land bekannt zu werden und dadurch Vorurteile abzubauen; zum anderen diente sie der Verbreitung evangelistischer Literatur.²⁶ Das dritte - das eschatologische - Motiv war das wesentlichste: Vor der Wiederkunft Christi muss das Evangelium aller Kreatur gepredigt werden. Es werden zwar nur wenige die Botschaft annehmen, aber alle müssen sie hören, und sei es auch nur ein einziges Mal.

Diese Überzeugung führte Hudson Taylor 1889 zu der rechnerischen Überlegung, dass es mit 1000 Missionaren, von denen jeder täglich im

²³ Missionen, die in ihren Anfängen schwer unter mangelnder Ausrüstung und Versorgung zu leiden hatten, waren z.B. die Scandinavian Alliance Mission [TEAM] in Südafrika, die Livingstone Inland Mission und vor allem die Freimission der Gruppe um Bingham [SIM], die 1893 versuchte, in den Sudangürtel vorzustoßen.

²⁴ Vgl. hierzu: Hudson Taylor, *The Relation of Itinerant to Settled Work* in: James Johnston (Hg), *Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions of the World. Held in Exeter Hall (June 9th-19th), London 1888*, Band II, 29-34. In diesem Vortrag wandte sich Hudson Taylor unter anderem gegen den Vorwurf, er würde der Wanderpredigt den Vorrang geben.

²⁵ Geraldine und Howard Taylor, *Biography of James Hudson Taylor (abridged version)*, London 1965, 381ff.

²⁶ Frühe kritische Gedanken gegenüber der Effektivität der Reisepredigt siehe Broomhall, *Refiner's Fire* 351.

Durchschnitt 250 Menschen mit dem Evangelium bekanntmachen kann, in 3 Jahren möglich sein müsse, ganz China mit seinen 250 Millionen Menschen zu evangelisieren, dh. jedem die Botschaft von Christus wenigstens einmal mündlich oder schriftlich nahezubringen.²⁷ Sein Aufruf, dass in den nächsten fünf Jahren 1000 neue Missionare nach China gehen sollten, wurde von allen in China arbeitenden evangelischen Missionen aufgenommen, aber es gelang den so gewonnenen 1000 Missionaren²⁸ nicht, ganz China in 3 Jahren zu erreichen. Simpson nahm in den ersten Jahren seiner weltmissionarischen Tätigkeit diese Rechenweise auf. 1892 meinte er, dass es mit 20000 Missionaren bis zum Ende des Jahrhunderts möglich sein müsse, die ganze Welt zu evangelisieren.²⁹ Diese Rechnungen waren nicht nur unrealistisch, sie stießen auch auf die heftige Ablehnung von Missionswissenschaftlern wie Warneck³⁰ oder Grundemann.³¹ Da aber zwischen der deutschen Missionswissenschaft und den Glaubensmissionen nur eine sehr geringe positive Kommunikation bestand, hatten hier auch noch so richtige Argumente wenig Wirksamkeit.³²

Zwei Verstehensweisen der Apostolizität sind in den Glaubensmissionen bewusst vermieden worden: Die freikirchliche Auffassung, dass die „apostolische Gemeindeordnung des Neuen Testamentes“ für die

²⁷ Geraldine und Howard Taylor, Biography of James Hudson Taylor 441-444.

²⁸ Fredrik Franson übernahm es, von diesen 1000 Missionaren 100 zu finden und vorzubereiten (Torjesen, A Study of Fredrik Franson 4860.

²⁹ Annual report International Missionary Allianz 1892,62: "On the great missionary movement hangs the appointed hour of the millennial dawn, of the marriage of the Lamb, of the glory of the resurrection, of the time of the restitution of all things."

³⁰ Warneck wirft den Glaubensmissionen eine oberflächliche Parallelisierung ihrer Situation mit der Apostelzeit vor, bei der sie die kulturellen Unterschiede nicht beachtetten (Warneck, Missionslehre HU 236,241).

³¹ Z.B. Reinhold Grundemann, Die Entwicklung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878-1888), Bielefeld/Leipzig 1890, 52f. Direktes Objekt der Kritik sind hier A.T. Piersons "schwärmerische" Pläne in MRW 1880,180.

³² In Amerika wurden die deutschen Missionsveröffentlichungen, wie MRW zeigt, durchaus zur Kenntnis genommen. Aber abgesehen davon, dass die deutschen Missionsnachrichten und Statistiken sorgfältig ausgewertet wurden und auch auf einzelne Bücher hingewiesen wurde, spielte die in engerem Sinne deutschsprachige missionswissenschaftliche Arbeit keine Rolle.

Kirche der Gegenwart verbindlich sei,³³ genauso wie die Auffassung mancher Reformbewegungen, dass die Kirche nach apostolischem Vorbild reformiert werden müsse.³⁴ Beide Auffassungen führen, wenn sie konsequent verfolgt werden, zur Gründung einer neuen Denomination, weil aus dem NT offensichtlich verschiedene apostolische Gemeindeordnungen zu erschließen sind.³⁵ Im gesamten Bereich der Glaubensmissionen gibt es wohl nur einen Fall, dass eine Mission zumindest zum Teil sich in dieser Weise entwickelte: Die New Testament Missionary Union hat nicht nur in ihren Missionsgebieten „neutestamentliche Gemeinden“ gegründet, sondern auch in ihrem Heimatgebiet in den USA.³⁶

Mission als Hauptaufgabe der Kirche

Die Glaubensmissionen sehen sich in der direkten Nachfolge der Apostel,³⁷ indem sie die ihnen gegebene, aber immer noch nicht voll erfüllte apostolische Arbeit zu Ende führen. Dabei sind sie überzeugt, dass dieser apostolische Auftrag nicht einigen Spezialisten galt, sondern die Hauptaufgabe der Kirche und damit aller Christen zwischen Himmel-

³³ Eine Tendenz in dieser Richtung findet sich bei A.T. Pierson, der die Bethesda Gemeinde George Müllers in Bristol [Open Brethren] als eine der beiden wirklich apostolischen Gemeinden, die er kenne, einstuft. Pierson zog daraus aber nicht die Konsequenz, selbst zu einer solchen Gemeinde gehören zu müssen.

³⁴ Gewisse Tendenzen zu dieser Auffassung finden sich bei A.B. Simpson, wenn er von der "Einfachheit, Reinheit und Kraft des apostolischen Christentums" spricht (WWW 1883,165).

³⁵ Mit ihrer Entscheidung, verschiedene ekklesiologische Interpretationen nebeneinander stehen zu lassen, kamen die Glaubensmissionen auf theologischem Wege mit Hilfe der Überzeugung, dass Mission wichtiger sei als dogmatische Richtigkeit, zu denselben Ergebnissen, wie später Eduard Schweizer auf exegetischem Wege. Vgl. den Eröffnungssatz des Buches: Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich ²1962(1959), 7: "Die neutestamentliche Gemeindeordnung gibt es nicht."

³⁶ Ausführlicher auf S. 353f.

³⁷ Vgl. z.B. den Abschnitt "What is the Apostolic Example?" in Lucy E. Guinness. *The Neglected Continent*. London oJ., 65.

fahrt und Wiederkunft Jesu ist.³⁸ Die Qualität einer Kirche ist daran zu messen, ob und wie sie diesen Auftrag erfüllt.³⁹

Die Glaubensmissionen verstehen Kirche nicht als eine vorgegebene, sondern als eine sich immer neu bildende Größe. Nur *die* Kirche kann bestehen, die missioniert.⁴⁰ Mit ihrer Missionsarbeit hat sie die jeweils neue Generation (die selbst in Kirchen mit Kindertaufe nach dem Verständnis der Glaubensmissionen nicht automatisch zur wirklichen Kirche gehört, sondern erst nach der persönlichen Glaubensentscheidung der Bekehrung),⁴¹ die Menschen im weiteren Bereich der Kirche, die Unerreichten im eigenen Land und in allen Ländern der Welt zu gewinnen.

Die Mission (in ihren verschiedenen Erscheinungsformen) ist *der* Hauptauftrag der Kirche.⁴² Er schließt andere Aufgaben nicht aus, son-

³⁸ "[Mission] is and must be the chief business of the church of Christ until the Master's coming, and that the greatest mistake of the church has been to give it a secondary place" (International Missionary Alliance annual report 1892, 15). Oswald Smith fasste das unter dem Motto: "The supreme task of the church is the evangelization of the world" zusammen (The Challenge of Missions 126, vgl. 17-28). Dramatischen Ausdruck fand diese Auffassung in den letzten Lebensjahren von Charles Cowman, dessen Frau eine weltweite Literaturmission gründete. Von ihm wird berichtet, dass er, nicht lange vor seinem Tod, unter Tränen betend ausrief: "Oh God! We could do it! The Church could do it! We could get the gospel to every creature, if we only cared - if Thy church would only awaken and obey Thee" (B.H. Pearson, The Vision Lives. A Profile of Mrs. Charles E. Cowman, [Los Angeles 1961] /London 1962, 138). - Vgl. auch Simpsons Predigt: Christianity's Crime (Asbury Park Convention 31.7.1892) über Sprüche 24,11f. in: Simpson, Missionary Messages 69-84.

³⁹ Dass die Glaubensmissionen mit dieser Auffassung nicht allein da standen, zeigt: Alexander Duff, Missions the Chief End of the Christian Church, Edinburgh/London 41849.

⁴⁰ Oswald Smith drückte das in dem Motto aus: "The church that does not evangelize will fossilize" (The Challenge of Missions 125).

⁴¹ Dies gelingt den afrikanischen Kirchen mit der dritten und vierten Generation heute oft schlecht (siehe S. 268). Zur Bekehrung als *nota ecclesiae* der Glaubensmissionen siehe S. 454ff.

⁴² Vgl. dazu: "The founders of *Missions* may be counted on one's fingers, while the founders and builders of churches and chapels, which cost far more, and the restorers of old cathedrals and abbeys, which cost ten times as much, may be counted by the hundreds! - Oh! Why will the stewards of Christ waste so much on stone and marble, brick and mortar, instead of spending it in quarrying out and building up *living* stones?" (Fanny Guinness, The Regions Beyond. The Story of our Forth Year at the East End Training Institute, London oJ.).

dern ein. Wer für den Glauben gewonnen ist, muss in ihm wachsen und wird den Mitmenschen dienen. Dieser Dienst umfasst den ganzen Menschen (auch dessen physische und soziale Bedürfnisse), ist aber nie losgelöst von der missionarischen Verkündigung, die der (manchmal verborgene, aber immer vorhandene) Schwerpunkt allen Dienstes ist.⁴³ Dieses Verständnis bedeutet für die Glaubensmissionen, dass sie ihr Schwergewicht immer auf die Verkündigung der christlichen Botschaft und auf den Aufbau der Gemeinde legen müssen. Darüber hinaus werden sie im Bereich des sozialen und gesellschaftlichen Engagements nichts unversucht lassen, was der Verkündigung nutzen kann oder sich als konkrete Folge aus ihr ergibt. Dabei haben die Glaubensmissionen von Anfang an Wert daraufgelegt, dass diese Verbindung von Verkündigung und sozialem und gesellschaftlichem Engagement nicht nur den Missionaren bewusst ist, sondern dass sie auch den Empfängern dieser Dienste sichtbar wird.⁴⁴

Apostolizität und Eschatologie

Bei der Behandlung der Eschatologie in diesem Abschnitt kann es nicht um eine umfassende Darstellung gehen, sondern nur um den Versuch, die Bedeutung der eschatologischen Konzepte der Glaubensmissionen für die Apostolizität der Kirche zu erfassen. Für alle Glaubensmissionen bestand und besteht kein Zweifel daran, dass Christus wiederkommen wird. Das ist der Angelpunkt aller Eschatologie. In diesem Punkt stimmten sie auch mit den klassischen Missionen überein. Ein wesentlicher Unterschied zeigte sich aber in der Frage, welchen Platz in dieser Erwartung das Kommen des Tausendjährigen Reiches haben würde.

⁴³ Ein interessantes Beispiel hierzu ist Simpson, der in einzelnen Äußerungen das soziale Engagement für unwesentlich hielt, es in anderen dagegen als Folge des christlichen Glaubens sehr betonte. Siehe dazu: John V. Dahms, *The Social Interest and 'Concern of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 49-74.

⁴⁴ Das geschieht z.B. durch regelmäßige Andachten in Polikliniken, durch die Einrichtung christlicher Jugendgruppen in Missionsschulen, durch die Verbreitung von (in der Bevölkerung des verkehrsmäßig sehr schlecht erschlossenen Inneren Liberias sehr geschätzten) Todesanzeigen in Radio ELWA (Monrovia) in Verbindung mit Bibellesung und Predigt usw.

Postmillenniale und prämillenniale Eschatologie

Im angelsächsischen Raum herrschte in der zweiten Hälfte des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den evangelischen Kirchen die postmillenniale Eschatologie vor,⁴⁵ als deren wichtiger Vertreter Jonathan Edwards (1703-1758), der bedeutendste Theologe der Großen Amerikanischen Erweckung (ca. 1726-1760), gilt.⁴⁶ Nach diesem Konzept erwartete man die Wiederkunft Jesu *nach* dem Tausendjährigen Reich (Millennium), das durch einen graduellen Prozess⁴⁷ der Bekehrung der Welt herbeigeführt wird. In diesem Prozess spielt neben Erweckungen⁴⁸ und sozialen Reformbewegungen Mission eine entscheidende Rolle, nicht nur in der Bekehrung der Völker,⁴⁹ auch in der Verbreitung der christlichen (westlichen) Zivilisation.⁵⁰ Für die Mission bedeutet dies, dass sie am Kommen des Tausendjährigen Reiches mitwirkt, und dass dies in einem Wachstumsprozess geschieht, in dem

⁴⁵ Umfassend dargestellt in: Iain H. Murray, *The Puritan Hope. Revival and the Interpretation of Prophecy*, Edinburgh/Carlisle PA 1984(1971), bes. 107-1

⁴⁶ C.C. Goen, Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology in: *Church History XXVII*(März 1959),25-40. Ein Vorläufer Edwards war Daniel Whitby (1638/1725) mit seinem: "A Treatise of the Millennium: Shewing That It Is Not a Reign of Persons Raised from the Dead, but of the Church Flourishing Gloriously for a Thousand Years after the Conversion of the Jews, and the Flowing-in of All Nations Thence Thus Converted to the Christian Faith" in: *Paraphrase and Commentary on the New Testament* (1703).

⁴⁷ Für manche Führer der Erweckung war dieser Prozess schon sehr weit fortgeschritten. Für Lyman Beecher "stand das Millennium vor der Tür" und für Charles G. Finney "konnte, wenn die Kirche ihre Pflicht tut, in Amerika das Millennium sicher in drei Jahren kommen" (William G. McLoughlin, *Modern Revivalism*, New York 1959, 105).

⁴⁸ Hier ist an die gerade in Amerika so erfolgreiche Erste und Zweite Erweckung zu denken, nicht an die Erweckungsbewegungen, die später die Glaubensmissionen trugen. Diese neue Welle von Erweckungsbewegungen war prämillennial.

⁴⁹ "And doubtless one nation shall be enlightened and converted after another, one false religion and false way of worship exploded after another" (Jonathan Edwards, *Works*, New York 1881 1,482).

⁵⁰ "The most barbarous nations shall become as bright and polite as England" (Harvey G. Townsend [Hg], *The Philosophy of Jonathan Edwards from His Private Notebooks*, Eugene OR 1955, 207, zitiert in: C.C. Goen, Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology in: *Church History XXVII* [März 1959],28).

neben der Verkündigung des Evangeliums auch die Ausbreitung „christlicher Kultur“⁵¹ eine wesentliche Bedeutung hat.

Geboren wurde der Postmillennialismus aus einer optimistischen Geschichtsauffassung, die mit einer Evolution der Weltgeschichte zur Vollkommenheit des Reiches Gottes hin rechnete und die christlichen Nationen als tragende Kräfte dieser Entwicklung sah.⁵² Ursprünglich war die postmillenniale Erwartung des Reiches auf eine große und weltweite Erweckung ausgerichtet, für die alle missionarischen und reformerischen Aktivitäten nur Vorstufen sein würden. Später wurde dann mehr die schrittweise Entwicklung betont, so dass dieser spätere Postmillennialismus leicht mit christlicher Evolution zu verwechseln war.⁵³

Beginnend mit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts und ausgehend von Großbritannien, kam es in bestimmten, oft mit der etablierten Kirche und Theologie in Spannung stehenden evangelischen Kreisen zu einer grundlegenden Wende in der Eschatologie.⁵⁴ Die Wiederkunft Jesu wurde nicht mehr *nach* (postmillennial), sondern *vor* dem Tausendjährigen Reich (prämillennial) erwartet, in dem Christus als König regieren würde. Für Großbritannien lag der frühe Schwerpunkt dieser prämillen-

⁵¹ Im Postmillennialismus wurde christliche Kultur nicht mit westlicher Kultur gleichgesetzt, aber doch mit den besten Zügen in ihr, z.B. dem Kampf gegen Sklaverei und Alkoholismus.

⁵² Es besteht Grund zu der Annahme, dass ein optimistischer Zeitgeist oft parallel zur (optimistischen) postmillennialen Eschatologie geht, ein pessimistischer Zeitgeist eher zur prämillennialen Eschatologie (Stanley N. Gundry, *Hermeneutics or Zeitgeist as the Determining Factor in the History of Eschatologies?* in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 1970,50).

⁵³ Einer der ganz wenigen gegenwärtigen postmillennialen evangelikalen Entwürfe wurde kürzlich von einem Dozenten der auf Grattan Guinness und A.J. Gordon zurückgehenden Gordon-Conwell University (gegründet als Boston Missionary Training Institute, siehe S. 76 und 81) vorgelegt: John Jefferson Davis, *Christ's Victorious Kingdom. Postmillennialism Reconsidered*, Grand Rapids 1986.

⁵⁴ Eine bedeutende Rolle spielten in Großbritannien John Nelson Darby, Dr. Treszelles und B.W. Newton (alle aus der Brüderbewegung) und Michael Baxter (Anglikaner, Mann Elizabeth Baxters), in den USA Joseph A. Seiss, James H. Brookes, Nathanael West und William Blackstone (alvard Torjesen, *In the Expectation of Christ's Return. A Study of Premillennialism In the Perspective of Church History and the Writings of Fredrik Franson*, Ewersbach 1983, 7-17).

nialen Bewegung in der Brüderbewegung,⁵⁵ für Amerika⁵⁶ hatte sie ihren typischsten Ausdruck in den Prophetischen Konferenzen.⁵⁷

Der Übergang zur prämillenialen Eschatologie fand nicht zuerst in den Glaubensmissionen statt, wohl aber in Kreisen, die ihnen nahestanden. Als typisch für sie kann Moody gelten. 1868 gewann er aus der Begegnung mit Harry Moorhouse von den englischen Brüdern nicht nur ein neues Verständnis für die Liebe Gottes und für den Gesamtzusammenhang der Bibel, durch ihn kam er auch zu der Überzeugung, dass das Tausendjährige Reich nicht als Krönung menschlicher Leistung komme, sondern als Folge der Wiederkunft Jesu.⁵⁸ Wie wichtig ihm diese Erkenntnis war, zeigt eines seiner ersten Gespräche (1870) mit Emma Dryer, der späteren Gründerin des Missionary Training Institutes der Chicago Evangelization Society.⁵⁹ Als sie ihm gegenüber äußerte, dass sie die Lehre von der Wiederkunft und dem Reich Christi verstehe, antwortete er:

Was bin ich froh, dass Sie diese Lehre begreifen! Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift. Kennen Sie Mrs Goodwin?“ Eine längere Unterhaltung über das Thema beendete er mit den Sätzen: „Mrs

⁵⁵ Einen guten Überblick bietet: F. Roy Coad, *Prophetic Developments. With particular reference to the early Brethren Movement*, Pinner/Middlesex, 1966 (Christian Brethren Research Fellowship Occasional Paper No. 2). Ein anderer Schwerpunkt war das Konferenzzentrum Mildmay (WWW 1885,48). - Die älteste prämillenniale Publikation dieser Epoche könnte sein: W. Cuninghame, *Pre-Millennial Advent of Christ demonstrated from the Scriptures* (1813).

⁵⁶ Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism 1875-1982*, Grand Rapids 1983[1979], ist das Standardwerk zu diesem Thema.

⁵⁷ New York 1878, Chicago 1886, Allegheny 1895, Boston 1901, Chicago 1914, Philadelphia und New York 1918 (Weber, *Living in the Shadow* 28, für die Berichte dieser Konferenzen siehe 250).

⁵⁸ Zur Begegnung Moodys mit Moorhouse: Pollock, *Moody Without Sankey* 69-74. Eine Darstellung seiner Eschatologie bietet: Gundry, *Love Them In* 175-193. Insgesamt ist dieses Buch die beste Darstellung der *Theologie* Moodys.

⁵⁹ Später Moody Bible Institute [MBI] genannt.

Goodwin versteht diese Lehre, Sie verstehen sie und ich verstehe sie. Damit sind wir drei in Chicago.“⁶⁰

Ähnlich wie Moody machte 1878 auch A.T. Pierson unter dem Einfluss George Müllers dieselbe Wandlung durch,⁶¹ ebenso A.J. Gordon. Er war als baptistischer Pastor postmillennial ausgebildet worden, hörte dann von zwei ungenannten Laien die prämillenniale Lehre, die er nach ausführlichem Bibelstudium annahm. Es war für ihn ein Krisenerlebnis, das er seinem Heiligungserlebnis an Gewicht gleichstellte.⁶²

Beim Wechsel vom Postmillennialismus zum Prämillennialismus ging es um mehr als nur um unterschiedliche Auffassungen über den Zeitpunkt der zu erwartenden Wiederkunft Jesu. Der Wechsel bedeutete eine grundlegend veränderte Einstellung zur Welt und zum Verlauf ihrer Geschichte, bei dem der Prämillennialismus die kulturoptimistische Weltansicht des Postmillennialismus überwand.⁶³ Der postmillennialen Eschatologie wurde von Simpson vorgeworfen, sie habe keine praktischen Konsequenzen.⁶⁴ Ihre Vertreter waren genau gegenteiliger Ansicht. In der Tat erwies sich die postmillenniale Eschatologie als eine treibende Kraft vieler erwecklicher, missionarischer und sozialreformerischer Unternehmungen.⁶⁵ Aber im Lauf der Jahrzehnte hatte sich der Zeitfaktor ausgedehnt. Die Betonung lag nicht mehr so sehr darauf, dass durch Erweckung, Reform und Mission schon bald das Millennium

⁶⁰ Emma Dryer - Blanchard n.d. [1923]. Dieser Brief, der ihre Erinnerungen an Moody enthält (33 Seiten), ist eine sehr wertvolle Quelle für die meist unterbewertete Rolle Emma Dryers in der Geschichte des Moody Bible Institutes.

⁶¹ Delavan L. Pierson, Arthur T. Pierson. A Biography, London 1912, 142-144.

⁶² Adoniram J. Gordon, How Christ Came to Church. A Spiritual Autobiography with the life-story, and the Dream as Interpreting the Man (By A.T. Pierson, D.D. London 1895), Philadelphia 1895, bes. 24f.

⁶³ Ein die Ausbreitung prämillennialer Ideen förderndes Ereignis war der amerikanische Bürgerkrieg, weil er sich schlecht als Zeichen einer fortschreitenden Christianisierung der Welt deuten ließ. In Großbritannien hatte der Wandel aber schon vorher eingesetzt (F. Roy Coad, Prophetic Developments. With Particular Reference to the Early Brethren Movement, Pinner/Middlesex 1966).

⁶⁴ A.B. Simpson, Looking For and Hastening Forward in: The Christian and Missionary Alliance 8.6.1898, 533.

⁶⁵ Weber, Living in the Shadow 13f.

herbeigeführt werden könnte, sondern eher darauf, dass man mit einem graduellen, länger dauernden Prozess rechnen müsse.⁶⁶ Damit war der Postmillennialismus letztendlich zur Förderung der Mission keine treibende Kraft mehr.

Die prämillenniale Eschatologie der Glaubensmissionen

Die gewisse Variationen aufweisende heilsgeschichtliche Eschatologie der Glaubensmissionen muss vor dem Hintergrund einer völligen Übereinstimmung in der personalen Eschatologie gesehen werden. Alle glauben an die Auferstehung der Toten und an ein diametral unterschiedliches ewiges Geschick der Erlösten und der Unerlösten,⁶⁷ so dass hier der persönlichen Eschatologie kein weiterer Raum zu widmen nötig ist.

Wegen des Ausbruchs des deutsch-französischen Krieges kehrte Grattan Guinness 1870 von Frankreich nach England zurück und begann, sich intensiv mit der Frage auseinanderzusetzen, ob gegenwärtige Ereignisse die Erfüllung biblischer Prophetien seien. Er kam zu der Überzeugung, dass „die Wiederkunft Christi vor dem Millennium in der Schrift klar vorausgesagt ist.“⁶⁸ 1873 gründeten Fanny und Grattan Guinness das East London Training Institute.⁶⁹ Sein Interesse galt aber, neben der

⁶⁶ Franklin Arthur Pyles, *The Missionary Eschatology of A.B. Simpson* in: Hartzfeld/Nienkirchen, *The Birth of a Vision* 29-47 [37].

⁶⁷ In Constitution and by-laws der Africa Industrial Mission (Prot. 3.6.98) wird einfach von *The Second Coming of Christ and the Resurrection of the Dead* gesprochen, aber auch das impliziert die Auferstehung zum Gericht. Deutlicher formuliert, nach CIM Vorbild, war dieser Passus bei der NAM: *"The Eternal Salvation of the Redeemed and the Everlasting Punishment of the Lost"* (Edward H. Glenny, *Mission Work in North Africa* in: J. Rutherford, Edward H. Glenny, *The Gospel in North Africa*, London 1900, 155). Vgl. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 282.

⁶⁸ Grattan Guinness, *The Approaching End of the Age*, New York 1881(1878), x. Guinness hielt sich bei seiner Suche zuerst an das postmillenniale Buch: David Brown, *Christ's Second Coming: Will it be Pre-Millennial?* (vermutlich in der erweiterten Edinburgh/London 1849 Ausgabe), fand aber in ihm keine zufriedenstellende Antwort. Vgl. Iain H. Murray, *The Puritan Hope* 198f.

⁶⁹ Das Gebäude war noch 1872 eingerichtet, der erste Student, Joshua Chowriappah begann Anfang 1873 (Michelle Guinness, *Guinness Legend* 99).

Mission, besonders der Prophetie.⁷⁰ Beide Themen waren für ihn so eng miteinander verbunden, dass sie fast zu einem Thema wurden. Im Jahr 1887 gaben Grattan und Fanny Guinness die Leitung des ELTI an Harry und Annie Guinness ab, damit er sich mehr den prophetischen Studien widmen konnte.⁷¹

Während seines Pastorats in Louisville, ungefähr gleichzeitig mit dem Erlebnis seiner Geistestaufe,⁷² kam A.B. Simpson⁷³ zu der Überzeugung, dass die prämillenniale Eschatologie die richtige sei.⁷⁴ Bald wurde die (prämillenniale) Wiederkunft Jesu der vierte Aspekt seines „vierfältigen Evangeliums“,⁷⁵ in dem Jesus als der „kommende König“ bezeichnet wird. Er wird im Millennium persönlich regieren, es wird also keine „Königsherrschaft Jesu ohne König“ geben.⁷⁶ Das Kommen Jesu ist abhängig von der Mission, da die Evangelisation der ganzen Welt eine der von ihm selbst gesetzten Voraussetzungen für seine Wiederkunft ist.⁷⁷ Wenn die Kirche ihre Pflicht sorgfältig erfüllt, kann sie die Wiederkunft ihres Herrn beschleunigen.⁷⁸ Das bedeutet, dass die Wiederkunft Jesu *nahe* ist, aber nicht, dass sie jeden Augenblick

⁷⁰ Wichtige Werke zu diesem Thema sind: *The Approaching End of the Age* (London 1878); *Light for the Last Days. A Study Historical and Prophetical* (London 1886; ²1917); *Romanism and the Reformation* (London 1887).

⁷¹ Holmes, *The Cloud Moves*. London ⁵1974, 21f. Fanny Guinness starb 1898, Grattan Guinness 1910.

⁷² Siehe S. 230, zur frühen Lehre von der Geistestaufe allgemein siehe S. 215.

⁷³ Eine detaillierte Untersuchung seiner Eschatologie bietet: Franklin Arthur Pyles. *The Missionary Eschatologie of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The of a Vision* 29-48.

⁷⁴ A.B. Simpson, *How I Was Led to Believe in Pre-Millennarianism in: CMA Weekly* 13.11.1891.

⁷⁵ John Sawin, *The Fourfold Gospel in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 29-48 bietet eine gute Gesamtdarstellung des "vierfältigen Evangeliums."

⁷⁶ Simpson wirft dem Postmillennialismus vor, dass er "a kingdom without a king" lehre, weil die Wiederkunft Jesu erst nach dem Tausendjährigen Reich erwartet wird.

⁷⁷ "On the great missionary movement hangs the appointed hour of the millennial dawn, of the marriage of the Lamb, of the glory of the resurrection, of the time of the restitution of all things" (Annual report International Missionary Alliance 1892,62).

⁷⁸ Annual report CMA 1897,26.

stattfinden könne. *Nahe* bedeutet für Simpson einen *Zeitraum*, der alle Christen existentiell betrifft. Sie müssen nicht jeden Augenblick mit der verheißenen Wiederkunft Christi rechnen, sondern sich jeden Augenblick für die Erfüllung der Vorbedingung dieser Verheißung einsetzen.⁷⁹ Damit sind Mission und Eschatologie aufs engste verknüpft, und die Kirche empfängt aus dieser Theologie einen starken Impuls zur Verwirklichung ihrer Apostolizität.

Es liegen keine Quellen vor, wie Franson⁸⁰ zur prämillennialen Auffassung gelangte, die schon bei seinen Evangelisationen im Mittleren Westen um 1880 nachweisbar ist.⁸¹ Anders als Simpson erwartete er die Wiederkunft Jesu „jeden Augenblick“,⁸² und seine Eschatologie war ursprünglich auf die Evangelisation (in christlichen Ländern) bezogen. Weltmission gehörte mit dazu, spielte aber keine wesentlich motivierende Rolle.⁸³ Erst seine London-Reise 1882 weckte in ihm das starke Engagement für die Weltmission. Sein erster Skandinavien-aufenthalt hatte „Wiederkunft Christi und Erweckung“ zum Thema, sein zweiter dagegen „Wiederkunft Christi und Mission“⁸⁴ Von da an bezog er Eschatologie und Mission aufeinander.⁸⁵ Ähnlich wie Hudson Taylor war

⁷⁹ Zur Bedeutung des Begriffs "nahe" siehe Franklin Arthur Pyles, *The Missionary Eschatology of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 35f ("Imminency"). Pyles weist darauf hin, dass die CMA nicht mehr die Lehre von der "nahen" Wiederkunft Jesu vertritt, sondern von der in jedem Augenblick möglichen Wiederkunft, und dass sie damit den Zusammenhang zwischen der Eschatologie und der Missionstheologie verloren hat (29). Insgesamt hat die Eschatologie in der CMA (und ähnlich in vielen Gruppen) an Bedeutung verloren (Maurice R. Irvin, *A Forgotten Doctrine* [Editorial] in: *Alliance Life* 14.9.1988,30).

⁸⁰ Eine umfassende, den Kontext mit berücksichtigende Untersuchung der Eschatologie Fransons ist: Edvard Torjesen, *In the Expectation of Christ's Return. A Study of Premillennialism in the Perspective of Church History and the Writings of Fredrik Franson* (Prepared for the Second Consultation of Organizations with a Franson Heritage, Ewersbach 29.8.-2.9.1983).

⁸¹ Ebenda 19; Vgl. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 109.

⁸² Torjesen, *In the Expectation* 19; Vgl. Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 109.

⁸³ Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 226.

⁸⁴ Torjesen, *In the Expectation* 43, basierend auf: Fredrik Franson, *Några afskedsord in: Trosvittnet* 1.10.1898 und *Missionären* 29.9.1898.

er davon überzeugt, dass alle Menschen vor der Wiederkunft Jesu eine Gelegenheit bekommen müssten, das Evangelium zu hören.

Guinness und Simpson interpretierten beide die prämillenniale Eschatologie historisch: Die Verheißungen der Bibel für die „letzten Tage“ schlossen bestimmte Vorhersagen über kommende Ereignisse ein. Von diesen sind einige schon eingetreten, (wenige) andere werden noch eintreten.⁸⁶ A.B. Simpson sah die Zeichen des Antichrist und des falschen Propheten im Papsttum und im Islam erfüllt.⁸⁷ Für Grattan Guinness war der Katholizismus („Romanism“) bei Paulus und Johannes vorausgesagt,⁸⁸ und auch er konnte sich auf die Interpretation der Reformatoren berufen.⁸⁹ Ein Zeichen, das sich im Prozess der Erfüllung befand, war die Rückkehr der Juden nach Israel.⁹⁰ Das letzte noch unerfüllte Zeichen war die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern. Die Kirche hat die Pflicht, jetzt, wo nach Gottes Vorsehung die gesamte Welt zugänglich geworden ist, in einer gewaltigen Missionsbewegung auf die Erfüllung dieses letzten Zeichens hinzuarbeiten.

⁸⁵ "Soon your Saviour will come. If you keep this hope in mind, it will help you to use your time to win souls for heaven" (Torjesen, A Study of Fredrik Franson 282 übersetzt aus: Franson, Arv og Lypn in: Morgenryhden Sommer 1983).

⁸⁶ Jonathan Edwards, der Begründer des Postmillennialismus, war auch Vertreter des Historismus, begründete aber damit seine postmillenniale Eschatologie (C.C. Goen, Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology in: Church History XXVII[März 1959],25-40, 260.

⁸⁷ Franklin Arthur Pyles, The Missionary Eschatology of A.B. Simpson in: David F. Hartzfeld; Charles Nienkirchen (Hg.), The Birth of a Vision, Regina 1986, 33. (Die Einschätzung des Papsttums als Antichrist ist vermutlich auf seine streng presbyterianische Herkunft zurückzuführen. Das Westminster Bekenntnis [25,6] verlangt diese Auffassung.)

⁸⁸ Grattan Guinness, Romanism and the Reformation, London 1887, 73-178.

⁸⁹ Guinness, Romanism 179-260. Zur vergleichbaren Geschichtsinterpretation in der nachreformatorischen Zeit siehe: Klaus Wetzell, Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660 - 1760, Gießen/Basel 1983.

⁹⁰ Daraus ergab sich eine positive Bewertung des Zionismus. Vgl. dazu Weber, Living in the Shadow 131-141. Schon fünf Jahre vor dem Erscheinen von Herzls "Der Judenstaat" hatte W.E. Blackstone das Recht der Juden auf einen eigenen Staat in Israel proklamiert (Memorial Blackstone to President Benjamin Harrison and Secretary of State James Blaine 5.3.1891).

Grattan Guinness und A.B. Simpson⁹¹ vertraten eine konsequent historische prämillenniale Eschatologie. Diese Art von Eschatologie weist die engste Verbindung zur Missionstheologie auf. Ihr Gegenteil ist die konsequent futurische prämillenniale Eschatologie, die davon ausgeht, dass die in der Bibel für die letzten Tage vorausgesagten Ereignisse alle der „Endzeit“ angehören, wobei unter Endzeit eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne vor der Wiederkunft Jesu gemeint ist.⁹²

Ein Vertreter dieser futurischen Eschatologie ist Franson, der deswegen auf der prophetischen Konferenz in Chicago 1881 auch explizit sagen konnte, dass der Papst nicht der Antichrist sei.⁹³ Auch für Franson ist die weltweite Mission ein Zeichen der Wiederkunft Jesu, das aber vielleicht schon erfüllt ist. Was noch fehlt, ist die volle Bereitschaft der Kirche zum Empfang des wiederkommenden Herrn.⁹⁴ Allerdings ist Fransons futurische Eschatologie nicht exklusiv wie z.B. die Darbys. Franson geht davon aus, dass viele Prophetien eine dreifache Erfüllung haben: Sie sind erfüllt, werden erfüllt und werden erfüllt werden. Für ihn schließt die futurische Eschatologie die historische Eschatologie mit ein, so dass seine Position als „inklusiv futurische Eschatologie“ bezeichnet werden kann.⁹⁵ Franson sieht die Spannung zwischen verschiedenen Auslegungsweisen und kommt zu der Überzeugung, dass „oft die Wahrheit beide Extreme umfasst, auch wenn wir nicht in der Lage sind, die Verbindung zwischen ihnen zu erkennen.“⁹⁶ Fransons Eschatologie weist hier eine frappierende Parallele zu seiner Ekklesiologie und der Ekklesiologie der Glaubensmissionen allgemein auf, die auch sich gegenseitig ausschließende ekklesiologische Konzepte umfasst.

⁹¹ Und andere auch. z.B. A.J. Gordon (Pyles, *The Missionary Eschatology of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 30).

⁹² Diese futurische Eschatologie hat in den meisten Fällen schnell die historische Eschatologie abgelöst.

⁹³ Torjesen, *In the Expectation* 31.

⁹⁴ Fredrik Franson, *Himlauret*, Stockholm ²1898, 263f.

⁹⁵ Torjesen, *In the Expectation* 19f.

⁹⁶ Fredrik Franson, *Uppenbarelsboken in: Morgonstjernen* 29.11.83 zitiert in Edyard Torjesen, *In the Expectation of Christ's Return* 19.

Die angewandte Eschatologie der Glaubensmissionen

Die hier dargestellten Vertreter der Glaubensmissionen können als repräsentativ für die ganze Bewegung angesehen werden.⁹⁷ Im Gegensatz zu anderen eschatologischen Konzepten aus derselben Zeit und demselben religiösen Raum zeichnet sich die Eschatologie der Glaubensmissionen dadurch aus, dass sie *angewandt* und nicht *spekulativ* ist. Auch hier ist Hudson Taylor Vorbild. In Hull besuchte er die Brüdergemeinde, deren Leiter der frühere anglikanische Pfarrer Andrew Jukes war, ein Vertreter einer sehr eigenartigen spekulativen Eschatologie.⁹⁸ Hudson Taylor erhielt von „einem Freund“ eine Liste von Bibelstellen, aufgrund derer er, wie Jukes, zur Überzeugung der prämillennialen Wiederkunft Jesu kam. Das Ergebnis war aber bei Hudson Taylor nicht spekulativ, sondern „sehr praktisch“: Er überprüfte seine Bücher und seine Kleidung und verschenkte alles, was er nicht wirklich brauchte.⁹⁹ Hudson Taylors Handlungsweise war eine sehr persönliche Anwendung der Eschatologie. Typisch für die Glaubensmissionen ist die Anwendung der eschatologischen Überzeugung auf die Missionsarbeit.¹⁰⁰ Weil Jesus mit dem Auftrag, die Welt zu missionieren,

⁹⁷ Zur Ergänzung einige Beispiele aus anderen Missionen: C.E. Hurlbert und das der AIM nahestehende Pennsylvania Bible Institute hatten neben der Heiligungstheologie in der Eschatologie ihren zweiten Schwerpunkt, wie die frühen Jahrgänge von "Hearing and Doing" zeigen. Rowland Bingham hielt nicht nur Missionsvorträge, sondern auch Vorträge über "Erfüllte Prophetie", für die er Dias aus Israel benutzte (Bingham, *Seven Sevens of Years* 66). Einer der führenden Vertreter des Prämillennialismus in Amerika war Scofield (dessen Interpretation in der "Scofield Bibel" in den USA und darüber hinaus, unter anderem auch in Beatenberg, große Wirkung entfaltete [Eine Beschreibung und Kritik der Scofield Bibel bietet: Douglas W. Frank, *Less Than Conquerors. How Evangelicals Entered the Twentieth Century*, Grand Rapids 1986, 73-75]). Aber Scofield war zugleich auch ein Führer der Heiligungsbewegung. An der Afrikamission war er durch seine Mitarbeit in den Councils der CMA beteiligt, er selbst hatte die Central America Mission gegründet. - Ein anderer führender prämillennialer Bibellehrer war James Hall Brookes [1830-1897] (vgl. Torjesen, *In the Expectation* 130, der für die frühe Gospel Missionary Union neben Grattan Guinness eine bedeutende Rolle spielte (siehe auch James H. Brookes, *How I became a Premillennialist in: HD* Juli 1899). Brookes war einer der Initiatoren der Niagara Bible Conference.

⁹⁸ Coad, *Brethren Movement* 78.

⁹⁹ Taylor, *Retrospect* 18f.

¹⁰⁰ "There is no mockery more sad and inconsistent than that of believing and speaking of the Blessed Hope [Tit 2,12f] with folded hands and selfish heart. No man can rightly believe in the coming of Jesus without expending all the strength of his being in preparing for it by

die Verheißung seiner Wiederkunft verbunden hat, gilt das Engagement der Christen der Weltmission. C.T. Studd formulierte es in einem Brief so: „Lasst uns die Welt missionieren, und dann kann Christus wiederkommen.“¹⁰¹

Für Simpson war die Evangelisation der Welt das einzige noch nicht erfüllte Zeichen, und er setzte alles ein, um an seiner Erfüllung mitzuarbeiten.¹⁰² Oswald Smith (People's Church, Toronto) sieht es so, dass von dem Augenblick an, wenn im letzten Land der Erde das Evangelium verkündigt worden sei, der Wiederkunft Jesu nichts mehr im Wege stehe.¹⁰³ Franson betonte, dass zwar die Juden mit Zeichen vor der Wiederkunft zu rechnen hätten, die Braut (die Kirche) aber kein Zeichen der Verheißung bekommen habe und immer bereit sein müsse, zur Hochzeit gerufen zu werden.¹⁰⁴

In Zaire erhielt C.T. Studd (WEC) einen Brief aus den Vereinigten Staaten, in dem er gefragt wurde, wie man nach seiner Meinung am besten 9000\$ für die Evangelisation Zentralafrikas verwenden könne, um die Wiederkunft Christi zu beschleunigen.¹⁰⁵ A.B. Simpson (Christian and Missionary Alliance) hatte denselben Gedanken schon 1892 so aus-

sending the Gospel to all nations" (Simpson, *Missionary Messages* 37). Siehe auch WWW 1882,34.

¹⁰¹ [My ambition is] "to evangelize the world and have Christ back" (Walker, *Fool and Fanatic?* 18 [Die Quellen dieser Zitate sind nicht identifiziert und die Originalbriefe auch noch nicht zugänglich. Vom Inhalt her ist der Brief etwa auf 1913/14 zu datieren]). In einem anderen Brief führt er den Gedanken weiter: "It has been suggested that our Lord's return does not demand the previous evangelization of the world. Whether such be the case or not, our honour demands it" (Walker, *Fool and Fanatic?* 119). Jean Walker starb Juli 1987.

¹⁰² Hartzfeld/Nienkirchen, *The Birth of a Vision* 32.

¹⁰³ Sein Buch "The Challenge of Missions", ursprünglich 1959 geschrieben unter dem Titel "The Cry of the World", beginnt mit einer dramatischen Szene aus dem Reich Satans, in der dieser feststellt, dass auch in der letzten noch vom Evangelium freien Nation dieser Welt (in Afghanistan) seit einem Jahr das Evangelium verkündet werde und dass damit das letzte große Hindernis für die Wiederkunft Jesu ausgeräumt und damit auch das Ende seiner satanischen Herrschaft nahe sei (Smith, *The Challenge of Missions* 9-16, bes. 16).

¹⁰⁴ Fransons Vortrag über die Zeichen der Zeit auf der Prophetischen Konferenz in Chicago 1881, zitiert in: Torjesen, *In the Expectation* 38. Siehe auch Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 109.

¹⁰⁵ Walker, *Fool and Fanatic?* 43.

gedrückt: „Er hat uns den Schlüssel zur Zukunft gegeben. Gottes große Weltenuhr misst die Zeit nicht nach Tagen und Jahren, sondern nach Bedingungen und Erfüllungen, und die Stunde der Hochzeit des Lammes mag von der Braut festgesetzt werden.“¹⁰⁶

Zum Verständnis dieses Gedankens ist die englische Authorized Version nötig, die 2. Petrus 3,12 übersetzt: „looking for and *hasting* the coming of the day of God.“ Die Idee, dass die Mission das Kommen Jesu beschleunigen könne, beruht aber nicht nur auf dieser in der Übersetzung fraglichen Stelle,¹⁰⁷ sondern in der schon beschriebenen Überzeugung, dass Erfüllung des Missionsbefehls und Verheißung der Wiederkunft Jesu Christi miteinander verbunden sind. Dabei verleiht die Auffassung, dass Jesus nicht „jeden Augenblick“ kommen wird, sondern dass sein Kommen „nahe“ sei, sobald die letzte der Bedingungen erfüllt ist, der Mission die stärkste eschatologische Motivierung. Dies erklärt zu einem Teil auch, warum die CMA 1891-1900 die in einem vergleichbaren Zeitraum vielleicht stärkste weltweite Expansion einer Mission erlebte.¹⁰⁸

Die Überzeugung von der Möglichkeit, vor der Wiederkunft Christi die Welt zu evangelisieren oder sogar durch die Weltevangelisation die Wiederkunft Jesu zu beschleunigen, veranlasste die Glaubensmissionen, den unerreichten Gebieten den Vorrang zu geben,¹⁰⁹ und trieb sie zur Eile an. Um „eilig“ alle Menschen zu erreichen, müssen große Scharen von Evangelisten eingesetzt werden. Um sie zu finden, darf die Mission

¹⁰⁶ The Christian and Missionary Alliance 29.10.1910; A.B. Simpson, *Missionary Messages* 37.

¹⁰⁷ Diese Übersetzung des griechischen Wortes *speūdōntas* bietet auch die revidierte Elberfelder Bibel "indem ihr die Ankunft des Tages Gottes erwartet und beschleunigt." Genauso übersetzt auch die Swahili Bibel (Union Version): Mkitazamia hata ije siku ile ya Mungu, na kuihimiza (Indem ihr darauf wartet, dass jener Tag Gottes komme, und ihn beschleunigt"). Christian Maurer im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament 6,727 lehnt diesen Gedanken ab, weist aber für ihn auf Ernst Käsemann hin, der ihn aber so versteht, dass durch gute Werke die Wiederkunft Jesu beschleunigt werden könne. Ähnlich NTD unter Verweis auf jüdische Vorbilder (Horst Balz; Wolfgang Schrage, *Die "Katholischen" Briefe*, Göttingen 1980).

¹⁰⁸ Deryl Westwood Cartmel, *Mission Policy and Program of A.B. Simpson*, MA Hartford 1962, 70-97.

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch Bacon, *From Faith to Faith* 12-26 "Priority of the Unreached."

sich nicht auf die zum Pfarramt Qualifizierten beschränken. Frauen müssen genauso eingesetzt werden wie Männer. Um keine Zeit zu verlieren, muss die Ausbildung so kurz wie möglich sein. Auch gehe es im Missionsgebiet nicht darum, Missionsstationen zu gründen, sondern gegenüber allen Völkern ein Zeugnis abzulegen¹¹⁰ und möglichst vielen Menschen die Chance zu geben, die rettende Botschaft von Jesus anzunehmen.

Diese (vereinfacht dargestellten) Auffassungen bewirkten unter anderem, dass große Gebiete erreicht wurden und dass Frauen Möglichkeiten erhielten wie in keiner anderen Mission zuvor. Dieselben Gedankenreihen bewirkten manchmal aber auch eine Verzettlung und damit den unrentablen Einsatz missionarischen Kapitals. An diese Gedankengänge knüpft Warnecks Kritik an den Glaubensmissionen an,¹¹¹ doch er lässt außer Acht, dass die Eschatologie für sie nur *ein* Motiv der Mission war.

Der kritischste Punkt des Einflusses der Eschatologie auf die Missionspraxis ist darin zu sehen, dass eine bewusste Ekklesiologie fehlt.¹¹² Wenn das Kommen Jesu nahe bevorsteht, dann kann eine einheimische Kirche nur rudimentär ins Blickfeld der Missionstheologie treten, bestenfalls als Versammlung einzelner Bekehrter, und dies mit einer Permanenz, die den Zeitraum einiger Jahre nicht überschreitet. Hier brachte die Praxis bald Modifikationen, denn schon die ersten Bekehrten mussten im Glauben weitergeführt werden. Zum anderen mussten zur Ergänzung der immer unzureichenden Zahl der Missionare die Besten der Neubekehrten auf ihren Einsatz als Evangelisten vorbereitet werden. Dadurch war schon der erste Ansatz einer „kirchlichen Hierarchie“ gegeben. Hier ist zu fragen, ob diese erforderlichen Modifikationen auch von dem nötigen theologischen Reflektionsprozess begleitet wurden.

¹¹⁰ WWW 1882,34

¹¹¹ Warneck, Abriss 113; Evangelische Missionslehre 111,1, 235-238. Siehe auch: Warneck, Die moderne Weltevangelisationstheorie in: AMZ 1897,305ff.

¹¹² Dies entspricht auch der Auffassung des WEC (Dietrich Kuhl - FiedTer 19.5.1988).

Zwei Einzelheiten der Auswirkungen der Eschatologie auf das Kirchenverständnis sind hier noch einzufügen. Sie hängen beide mit dem Verständnis von den Zeichen des Kommens Jesu zusammen. Nach dem Vorbild von oder in Abgrenzung gegen Edward Irving,¹¹³ den Gründer der Catholic Apostolic Church, erwarteten manche das Wiederaufleben „spektakulärer“ neutestamentlicher Geistesgaben in der Endzeit: Zungenreden, Heilung, Prophetie. Das Zungenreden wurde, obwohl es in Irvings Gemeinde ab Oktober 1831¹¹⁴ und auch in der 1859er Erweckung vorkam, erst mit dem Auftreten der Pfingstbewegung zu einer Frage für die Glaubensmissionen. Zusammen mit der Pfingstbewegung wurde es weitgehend abgelehnt. Die Glaubensheilung wurde von manchen als ein solches endzeitliches Charisma anerkannt. In der Praxis am wichtigsten war aber die Tatsache, dass die für die Endzeit¹¹⁵ vorhergesagten „weissagenden Töchter“¹¹⁶ eine biblische Rationale dafür boten, den Frauen das Predigen zu erlauben.¹¹⁷

Entscheidend von der Eschatologie beeinflusst wurde auch die Welt-
sicht der Glaubensmissionen: Während die postmillenniale Eschatologie der klassischen Missionen mit einer positiven und oft überoptimistischen Weltsicht verbunden war, zeigte sich die prämillenniale Weltsicht realistischer, neigte aber, besonders nach 1914, dazu, den gesellschaftlichen Problemen zu wenig Gewicht beizumessen, da es mit der Welt ja doch bergab gehen muss. In der formativen Periode der

¹¹³ Jean Christie Root, Edward Irving. Man, Preacher, Prophet, Boston 1912.

¹¹⁴ Vinson Synan, In the Latter Days. The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century, Ann Arbor 1984, 33; The Holiness-Pentecostal Movement in the United States, Grand Rapids 1972, 98.

¹¹⁵ Im futuristischen prämillennialen Denken gilt Apg 2,17 für die jetzt gerade anbrechende Endzeit.

¹¹⁶ "Dass ich von meinem Geist ausgießen werde auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden weissagen... und sogar auf meine Knechte und auf meine Mägde werde ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie werden weissagen" (Apg 2,17.18).

¹¹⁷ Aber auch hier liegt parallel dazu eine theologische Rationale vor. Franson war überzeugt, dass die Kirche nicht effektiv ihren Auftrag erfülle und es deswegen nicht zu verantworten wäre, Frauen nicht einzusetzen. Eine von Fransons ersten Veröffentlichungen war die Broschüre: Weissagende Töchter, Emden 1890; auch: Gemeinschaftsblatt [Emden] Nr. 16 und 17, 1890. Die schwedische redigierte Ausgabe ist: Profeterande Dötrrar, St. Paul 1896; Stockholm 1897.

Glaubensmissionen war die Eschatologie eine stark motivierende und die Praxis prägende Kraft, weil sie eng mit der Missionstheologie verflochten war. Sie war keine spekulative, sondern eine angewandte Eschatologie.¹¹⁸

¹¹⁸ In den letzten Jahrzehnten ist in den Glaubensmissionen die historische Interpretation der Eschatologie weitgehend zugunsten einer futurischen Jederzeit-Erwartung der Wiederkunft Jesu aufgegeben worden. Wenn nach dieser Eschatologie die Erwartung der Wiederkunft Jesu auch nicht weniger real ist, so hat sie doch ihre *theologische* Verbindung zur Mission und damit zur Apostolizität verloren.

Kapitel 11

Die Apostolizität der Kirche in Afrika

Wenn in Europa und Amerika das Wort Apostolizität und die demselben Stamm zugehörenden Wörter wie apostolisch und Apostel von den Glaubensmissionen selten gebraucht werden, so gilt das für den afrikanischen Kontext in verstärktem Maße; auch ist für die Glaubensmissionen in Afrika die Frage der apostolischen Sukzession kein theologisches Problem. In der Praxis kam es zu einer guten Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Glaubensmissionen und der anglikanischen Kirche. In Afrika waren die Beziehungen zur anglikanischen Kirche und zur CMS durchweg eng, enger als zu anderen Denominationen,¹ und in einigen Fällen übergab die CMS bestimmte Missionsgebiete an eine der Glaubensmissionen. In Ostafrika erhielt die AIM von der CMS die Station Nasa am Südende des Viktoria Sees,² in Nigeria übergab die CMS die Stationen Kabwir und Panyam an die SUM-GB, die in diesem Bereich dann auch die Kindertaufe beibehielt, obwohl der britische Zweig die Glaubenstaufe übt.³ Um diesen Übergang zu erleichtern, ließ sich Maxwell, der Feldleiter der SUM, der als presbyterianischer Laie in deren Dienst getreten war, zum anglikanischen Pfarrer ordinieren.⁴

In China hatte Hudson Taylor den anglikanischen Missionaren eine eigene Provinz (Szechuan) zugeteilt,⁵ und die China Inland Mission

¹ Eine Erklärung für diese enge Beziehung ist die Tatsache, dass von den klassischen Denominationen und Missionen die CMS und die Church of England in Keswick am stärksten vertreten waren. Siehe dazu S. 171f. Peter Cameron Scott betont z.B., dass die CMS Missionare in Mombasa "deeply spiritual" seien (HD No 1 [1895]). Gemeinsam war ihnen die von Keswick geprägte Heiligungsfrömmigkeit.

² Siehe S. 191.

³ Siehe S. 371.

⁴ Boer, Gospel of Liberation 42. Nach seinem Ausscheiden aus dem Dienst der SUM arbeitete Maxwell als anglikanischer Pfarrer in Großbritannien.

⁵ Bacon, From Faith To Faith 91. Ca. 6% der einheimischen CIM Christen gehörten zum anglikanischen Bereich.

brachte 1936 in Frank Houghton sogar den ersten anglikanischen Bischof der westchinesischen Diözese hervor, der 1940 dann Generaldirektor der China Inland Mission wurde.⁶ Eine gewisse Parallele hierzu bietet die AIM. Scotts Vision war es ja gewesen, eine Kette von Missionsstationen von der Ostküste bis zum Chad zu errichten. Aber es war klar, dass Uganda dabei ausgespart sein würde, da es durch die CMS schon missionarisch erreicht war. Deshalb erfolgte die Ausweitung von Kenya aus direkt nach Nordostzaire. Dort erkannte man aber doch die Notwendigkeit, in der Provinz West Nile von Uganda zu missionieren, weil dieser Teil Ugandas von der CMS noch nicht erreicht war.⁷ Um die kirchliche Zersplitterung nicht zu fördern, einigte sich die AIM mit der CMS - die vorher eine Einladung des District Commissioners Weatherhead von West Nile, dort zu missionieren, wegen Personalmangels abgelehnt hatte -, dass der britische Zweig der AIM unter Einsatz anglikanischer Missionare in West Nile missionieren würde mit dem Ziel, dort anglikanische Kirche zu bauen.⁸ Heute ist das Gebiet als Diocese of West Nile Teil der anglikanischen Church of Uganda. 1964 wurde in Namirembe Cathedral, Kampala, Silivano Wani zum ersten Bischof konsekriert.⁹

Das charismatische Selbstrecht des Missionars in Afrika

In der Geschichte der Glaubensmissionen haben die Freimissionen als theologische Herausforderung und als konkrete Alternative immer eine Rolle gespielt. Während für die Missionstheologen in der Heimat die theologische Herausforderung der Freimissionen bedeutender war,

⁶ Leslie T. Lyall, *Das Unmögliche gewagt. Die China Inland Mission 1865-1965*, Gießen/Thun o.J., 113;140.

⁷ 1917 war eine Reisegruppe der AIM in einem Rasthaus in Vura wegen Krankheit eines Missionars aufgehalten worden. Während des Aufenthalts konnten die nicht erkrankten Missionare bei der Verteilung von Hilfsgütern während einer Hungersnot helfen. Dann predigten einige Alur Christen aus Zaire unter den Alur in West Nile (John Dobson, *Daybreak in West Nile* o.J. [1964] 5).

⁸ Ebenda.

⁹ Ebenda Postscript 49.

waren sie in Afrika eine konkrete Alternative. Die Freimissionen, soweit sie die Geschichte der Glaubensmissionen berühren, lassen sich in Afrika in drei Gruppen einteilen.

Einige Glaubensmissionen in Afrika haben ihren Weg als Freimissionen begonnen: 1887 die Qua Iboe Mission, die genauso wie die Livingstone Inland Mission ihren Ursprung im East London Training Institute (ELTI) hat. Die Mission am Qua Iboe sollte sich durch Handel und ein wenig Landwirtschaft selbst unterhalten, und so hätte es nur der Finanzierung der Ausreise der Missionare und ihrer Erstausrüstung bedurft. Deshalb baten am Ende des Sommersemesters 1887 Fanny und Grattan Guinness, als sie ihren regelmäßigen Schulrundbrief verschickten, auch nur um Spenden für die nötige Ausrüstung und für die Schiffskarte.¹⁰ Samuel Bill stellte sehr bald fest, dass die Stellung eines Händlers nicht die ideale Grundlage für die Missionsarbeit ist¹¹ und dass viel zu wenig Zeit für die Missionsarbeit bleibt. Das ELTI sah sich nicht in der Lage, noch eine weitere Mission zu verantworten.¹² Deswegen wandte Bill sich an Ferguson, einen seiner Freunde in Irland, mit der Bitte, so etwas wie eine Missionsgesellschaft zu organisieren, der daraufhin 1889 die Qua Iboe Mission Association gründete.¹³

Ähnlich wie die Qua Iboe Mission geht auch die SIM auf eine Freimission, nämlich die von Walter Gowans, Rowland Bingham und

¹⁰ Eine Dame, die es vorzog, ungenannt zu bleiben, gab 100£, andere Freunde der Schule gaben, was sonst noch nötig war (Corbett, According to Plan 15).

¹¹ Hätte Bill wirklich Handel treiben wollen, wäre die Sache noch dadurch erschwert worden, dass der einzige dort ansässige Händler, Mr. Harford, schon vor dem Kommen des Missionars unter den Einheimischen missionarisch gewirkt hatte durch Sonntagsgottesdienste, praktische Hilfe, Gebet für Kranke und ersten christlichen Unterricht (J.W. Westgarth, *The Qua Iboe Mission Makes History*, unveröff. [1946] 1.). Aus den Quellen ist nicht ersichtlich, ob Mr. Harford Europäer oder ein Rückkehrer aus Sierra Leone war. Das letztere ist wahrscheinlicher.

¹² Fanny Guinness - Sir [QIM] 7.3.1890; 13.3.1890 (D3301/AN/1/2); First annual report of the Qua Iboe Mission Association for the year ending 31st December 1889, Belfast 1890.

¹³ Der Anfang wurde in Mountpottinger gemacht, der Heimat Bills. Im ersten Jahr hatte die Association eine Einnahme von 04/4/1¹/₂, dazu kam noch Geld von Fanny Guinness. 46 Mitglieder zahlten regelmäßig durch Beitragskarten oder Sammelbüchsen, es gab 31 Einzelspenden und 6 öffentliche Kollekten in Mission Halls, Hausversammlungen und Sonntagschulen (Qua Iboe Mission Mountpottinger Auxiliary, its origin and management [D 3301/MA/1]).

Thomas Kent, zurück.¹⁴ Auch die Algiers Mission Band hatte in ihren Anfängen manche Charakteristika einer Freimission.¹⁵ Die Angola Evangelistic Mission war ursprünglich auch als Freimission gedacht.¹⁶ In, der starken Abhängigkeit von ihrem Gründer Stober hat sie auch, solange sie existierte, eines der Charakteristika der Freimission beibehalten. Ähnlich auf der Grenze zwischen Freimission und Glaubensmission lag immer auch die 1908 gegründete Mission Rolland in Tizi-Ouzou in Algerien.¹⁷

Einige Freimissionen waren nur entstanden, weil es den Missionaren, die sich zu einer bestimmten Missionsarbeit berufen fühlten, einfach nicht gelang, ihre entsprechende Heimatbasis (Kirche, Gemeinschaft oä.) zur Gründung einer Mission zu bewegen. Ein typisches Beispiel dafür ist der Afrika Missionsverein (AMY). Der AMY macht zudem auch die fließenden Übergänge zwischen Freimission, interdenominationeller Glaubensmission und denominationell evangelikaler Mission deutlich. Hauptpersonen sind Heinrich und Anna Bartsch. Heinrich Bartsch war 1923 legal aus der Sowjetunion, wo er zu der dortigen deutschsprachigen Mennonitenbrüdergemeinde Sparrau in der Molodschna gehört hatte, nach Kanada ausgewandert.¹⁸ Er hatte in Südrussland eine Bibelschule besucht, wollte das auch in Kanada tun und fand die Bibelschule Winkler in der kanadischen Prärie, in der ein starkes Interesse an der Weltmission vorherrschte.¹⁹ Durch den Besuchsdienst

¹⁴ Gowans war Presbyterianer, Kent war Kongregationalist, Bingham gehörte zu einer unabhängigen Gemeinde [CMA].

¹⁵ Sie wurde noch lange einfach als "Miss Trotter's Mission" bezeichnet.

¹⁶ 1899 verließ Matthew Z. Stober England, um einen Platz für eine Freimission in Afrika zu finden, und ließ sich dann in Nordangola nieder. 1901 kehrte er nach England zurück, um die Angola Evangelical Mission zu gründen, weil er weitere Mitarbeiter suchte (H.S. Hillyer, *Being Sent Forth. The Story of Canadian Baptist Missionary Advance into Angola*, Toronto o.J., 26-31).

¹⁷ Einen Überblick über die Geschichte der Mission Rolland bietet: Jaques Bleeker. *Les Missions Périphériques in: René Blanc; Jacques Blocher; Etienne Kruger, Histoire des Missions Protestantes Françaises*, Flavion 1970, 353-354.

¹⁸ Der Kleine Afrika-Bote 1938,11.

¹⁹ Die Geschichte der Bibelschule Winkler wird beschrieben in: NN, *A Place Called Peniel*, Winkler o.J. Die Bibelschule Winkler spielte auch im Leben des deutsch-amerikanischen Missiologen Hans Kasdorf eine bedeutende Rolle. Nachdem er mit seiner Familie aus

des Ehepaares Aaron und Ernestine Janzen²⁰ in einer der Mennonitenbrüdergemeinden erfuhren sie ihre Berufung in die Mission.²¹ Nach ihrer Heirat 1928 versuchten sie, für die Ausreise nach Kafumba in Zaire, wo das Ehepaar Janzen und einige ledige Frauen arbeiteten, eine finanzielle Grundlage zu finden. Aber es fehlte ihnen das Vertrauen der Gemeinden und besonders der Konferenz der Mennonitenbrüdergemeinden.²² Ihren Plan, auf eigene Kosten zu reisen, hatte die Weltwirtschaftskrise unmöglich gemacht. 1931 reisten sie als Freimissionare aus. In Hamburg mussten sie 7 Monate warten, weil die Konferenz der Mennonitenbrüdergemeinden es ablehnte, für ihre Passage die Garantie zu übernehmen, und für Freimissionare 20000 Bfrs Kautions gefordert wurden.²³ Eine unbekannte Dame bezahlte dann die Kautions.²⁴ In Kafumba entwickelten sich bald schwere Spannungen zwischen den Ehepaaren Bartsch und Janzen. Unter dem Vorwurf, dass Janzens pfingstliche Tendenzen hätten, verließen das Ehepaar Bartsch und einige der Frauen Kafumba und fanden in Bololo einen neuen Ort für eine Missionsstation, die sie Pniel nannten.²⁵

Brasilien gekommen war, lernte er dort im Alter von 17 Jahren Lesen und Schreiben und Englisch (Int. Hans und Frieda Kasdorf, Fresno 8.3.1986). Seinen ersten Dokortitel erwarb Hans Kasdorf mit der Arbeit: Gustav Warnecks missiologisches Erbe, DMiss Fuller Pasadena 1976. Veröffentlicht 1991 vom Brunnen Verlag Gießen/Basel.

²⁰ Janzens waren von 1922 bis 1924 Missionare der Congo Inland Mission, die sie verließen, um erst in Kikandji und dann in Kafumba eine Freimission zu beginnen in der Hoffnung, ihre Kirche, die Mennonitenbrüdergemeinden, würden sie übernehmen (Irvine, The Church of Christ in Zaire 51).

²¹ Der Kleine Afrika-Bote Jan. 1938.

²² Ebenda. Die tiefere Ursache liegt darin, dass das Ehepaar Bartsch genauso wie die Träger der Bibelschule Winkler mit ihrem Leiter Unruh zur zweiten Einwanderungswelle von Mennonitenbrüdern gehörten. Die erste Welle war konservativ und wenig missionsorientiert gewesen, die zweite Welle, zu der auch der spätere Missionswissenschaftler George W. Peters gehörte, war wesentlich besser akkulturiert, sprach besser Russisch, war weltoffener und missionarisch interessiert. Aber die Gemeinden wurden in den 1920er Jahren noch vom Establishment der ersten Einwanderungswelle kontrolliert (Int. Hans Kasdorf 8.3.1986).

²³ Der Kleine Afrika-Bote Jan. 1938.

²⁴ Ein Mennonit, den Anna Bartsch in der Mennonitensiedlung Mölln kennengelernt hatte, stellte die Beziehung her (ebenda Jan. 1939).

²⁵ Bartschs hatten den Namen gewählt, "weil die Station aus vielen Kämpfen hervorgegangen ist." Aber auch die Bibelschule Winkler trug den Namen Pniel.

Noch im Jahr der Errichtung der Station Bololo beantragten alle Missionare von Kafumba und auch von Bololo formell die Aufnahme der Mission in den Bund der Mennonitenbrüdergemeinden.²⁶ Sie wurde aber weder für Kafumba noch für Bololo gewährt. In Kanada hatte sich im Umfeld der Bibelschule Winkler ein Gebetskreis für Bartschs gebildet, der Geld und Nachrichten weiterleitete.²⁷ Es bildete sich dann der Afrika Missionsverein, der 1935 mit 123 Mitgliedern²⁸ inkorporiert wurde.²⁹ Dadurch wurde aus der Freimission eine kleine Glaubensmission.³⁰ Der Verein war interdenominationell, aber die Mitglieder waren fast ausschließlich Mennoniten.³¹ 1936 erschien die erste Nummer der Zeitschrift „Der kleine Afrika Bote.“ Im Herbst des Jahres wurden neue Versuche der Annäherung an den Bund der Mennonitenbrüdergemeinden unternommen.³² Zugleich kam es aber auch zu einer internationalen Erweiterung.³³ Aus Deutschland bewarben sich beim Afrika Missionsverein Karl Kramer,³⁴ der die Bibelschule Wiedenest besucht hatte, und seine Frau Maria.³⁵ Sie wurden angenommen und reisten im

²⁶ A.A. Janzen, Martha Hiebert, Kathryn Willems, Martha Manz, Anna Goertzen - Konferenz der Mennonitenbrüdergemeinden in Nordamerika 29.12.1933.

²⁷ Der Anstoß war, dass sie bei ihrer Verabschiedung in Winkler gefragt wurden, wie sie denn versorgt würden und sich herausstellte, dass sie keinen festen Trägerkreis hatten. Aber auch in Winkler dauerte es noch eine Reihe von Monaten bis zur Gründung eines Hilfskreises.

²⁸ Prot. Afrika Missionsverein 26. und 27.7.1936.

²⁹ Prot. Afrika Missionsverein 29.9.1935. Beschreibung des Afrika Missionsvereins in: Der Kleine Afrika-Bote Nr. 1 (=Juni 1936). 1935 war der Bund der Mennonitenbrüdergemeinden bereit, eine moralische (aber keine finanzielle) Deckung für die Mission zu geben, verlangte aber dafür die Auflösung des Afrika Missionsvereins (Prot. AMV 29.9.1935).

³⁰ Es handelte sich aber fast um eine Glaubensmission wider Willen, weil das Ehepaar Bartsch und der Afrika Missionsverein ja eigentlich nichts weiter sein wollten als eine Mission der Mennonitenbrüdergemeinde, also eine denominationell evangelikale Mission. In Zaire blieb die Mission in den Augen der Kolonialverwaltung weiterhin eine Freimission, weil sie nicht inkorporiert war.

³¹ Der Kleine Afrika-Bote April 1938.

³² Ebenda Nr. 80 (letzte Nummer, oJ. [1943]).

³³ Die internationale Struktur ist typisch für die Glaubensmissionen.

³⁴ Seine Berufungsgeschichte und seine Herkunft: Der kleine Afrika-Bote August 1938.

³⁵ Ebenda Oktober 1938.

Dezember 1937 nach Zaire.³⁶ 1938 drängte die Kolonial-verwaltung erneut auf den Anschluss an eine inkorporierte Mission.³⁷ Zugleich begann sich die Situation in Kanada zu wandeln,³⁸ so dass der Afrika Missionsverein die Übernahme seiner Arbeit dem Bund der Mennonitenbrüdergemeinden vorschlagen konnte.³⁹ Auf der Konferenz 1939 wurde der Auftrag erteilt, die Frage der Übernahme zu prüfen.⁴⁰ 1943 wurde der Afrika Missionsverein vom Bund der Mennonitenbrüdergemeinden absorbiert,⁴¹ für den er sich immer nur als stellvertretend tätig verstanden hatte. Zugleich mit Bololo übernahm der Bund auch das Ehepaar Janzen und ihre Station Kafumba.

Eine andere Freimission wider Willen war die Mission Philafricaine mit ihrer Siedlung Lincoln [Kalukembe] in Angola. Héli Chatelin⁴² hatte sie als Philafrican Liberators' League mit einem bedeutenden und gut organisierten Komitee 1896 gegründet.⁴³ Als Chatelin Probleme bekam und alle seine Mitarbeiter die Arbeit frühzeitig verließen, sah sich das Komitee in New York nicht mehr in der Lage, die Arbeit weiterzuführen, und übergab alles an „Chatelin und seine Schweizer Freunde.“⁴⁴ Die Zahl

³⁶ Ebenda Januar 1938.

³⁷ Tina und Heinrich Lenzmann - H.H. Janzen 11.2.1938. Das Congo Protestant Council empfahl, sich der North Sankuru Mission der Brüder oder der Mission der schwedischen Baptisten anzuschließen.

³⁸ Eine besondere Rolle in dieser Wandlung spielte der Rosthenn Kreis, der dann dem Bund die Übernahme des Afrika Missionsverein empfahl.

³⁹ Afrika Missionsverein - Bund der Mennonitenbrüdergemeinden Nov. 1936.

⁴⁰ Verhandlungen der 42. Generalkonferenz der Mennonitenbrüdergemeinden von Nordamerika 13 (Rückblick auf 1939).

⁴¹ Verhandlungen der 42. Generalkonferenz der Mennonitenbrüdergemeinden von Nordamerika.

⁴² Alida Chatelin, Héli Chatelin. L'Ami de l'Angola. Fondateur de la Mission philafricaine, Lausanne 1918. Das Buch enthält sehr viele ausführliche Briefauszüge.

⁴³ Der Präsident war Rev. Dr. L.T. Chamberlain, später Präsident der Evangelischen Allianz (Alida Chatelin, Héli Chatelin 193). Selbst Booker T. Washington war im Komitee (197).

⁴⁴ Alida Chatelin, Héli Chatelin 279. Seit 1898 gab Alida Chatelin die "Rapports" der Mission Philafricaine heraus, der erste Schweizer Missionar war Ali Pieren, der ein halbes Jahr, nachdem der letzte amerikanische Missionar Lincoln verlassen hatte, dort ankam (Alida Chatelin, Héli Chatelin 292).

der „Schweizer Freunde“ war aber gering. Seine Schwester Alida Chatelin baute dann die Heimatarbeit auf, organisierte ein Komitee und gab die Nachrichten heraus.⁴⁵ Die Station Lincoln blieb juristisch Privatbesitz Chatelins.⁴⁶ Im Unterschied zu anderen Freimissionaren sorgte er dafür, dass vor seinem Tod die Übergabe an die Mission ordentlich geregelt wurde.⁴⁷

Die Gruppe der Freimissionare aus Überzeugung gehört nicht in diese Studie, wohl aber ihr Verhältnis zu den Glaubensmissionen. Die Beziehung war von der Art einer Alternative: Wenn jemand in einer Freimission Probleme bekam, konnte er sich einer Glaubensmission anschließen oder eine solche gründen. Dasselbe galt auch umgekehrt: Wer in einer Glaubensmission seinen Platz nicht fand, eine genügend starke Persönlichkeit war und auch die nötige Theologie besaß, konnte fast jederzeit seine Glaubensmission verlassen und eine Freimission beginnen.

Wichtige Gebiete der Freimissionen in Afrika waren Zaire und Nordafrika. In Zaire gab es mindestens 15 Freimissionen,⁴⁸ von denen die meisten an Glaubensmissionen oder an mennonitische Missionen übergegangen sind. Einige haben aber auch zur Gründung einer selbständigen Communauté der ECZ geführt.⁴⁹ Die Gründer von Freimis-

⁴⁵ Am 17.3.1904 trat zum erstenmal das "Comite auxiliaire de la Mission Philafricaine" zusammen, Pasteur Buscarlet war Vorsitzender, Mademoiselle Alida Chatelin Secretair general (Prot. Mission Philafricaine 17.3.1904). Schon in dieser ersten Sitzung wurde darauf hingewiesen, dass das Komitee auch als "Zeuge für die reguläre Nachfolge" gedacht sei.

⁴⁶ Prot. Mission Philafricaine 17.3.1904.

⁴⁷ A.F. Buscarlet, Appel!9u sur la Mission philafricaine in: Les Rapports de la Mission Philafricaine 1898-1905, Lausanne 1905, 6 ("Im Sterben vertraute er seine Arbeit dem Komitee an"). Chatelin hatte aus bitteren Erfahrungen gelernt. Als Missionar der Mission Bischof William Taylors hatte Chatelins Freund Dr. Summers ein Grundstück für eine Missionsstation in Loulouaborg zugeteilt bekommen (bat Independent du Congo, Departement de Pinterieur - Héli Chatelin 28.11.1888), aber da es auf seinen eigenen Namen eingetragen war, fiel es mit seinem Tod (24.5.1888) an den Kongo Freistaat zurück und war für die Mission verloren (Etat Independent du Congo - Héli Chatelin 15.12.1888).

⁴⁸ In Irvine, The Church of Christ in Zaire zu finden unter den Nummern M3, M6, M10, M12, M23, M24, M37, M41, M43, M46, M48, M49, M52, M59, M60.

sionen in Zaire hatten oft fundamentalistische Neigungen oder tendierten zur Brüdertheologie.

Letzteres gilt auch für Nordafrika. Der Gründer der NAM, George Pearse,⁵⁰ löste sich schon 1881 von ihr und wurde Freimissionar in Algier.⁵¹ Auch der zweite Missionar der NAM, der Schweizer Henry Mayor,⁵² trennte sich 1883 von ihr und blieb fast für ein halbes Jahrhundert Freimissionar in Moknea, einem Berberdorf.⁵³ Auch der erste Missionar der North Africa Mission in Marokko, Baldwin, machte sich schon nach drei Jahren selbständig.⁵⁴ Aus jüngerer Zeit könnte das Ehepaar Frank Baggott genannt werden, das 1948-1970 in Tamanrasset unter den Tuareg arbeitete.⁵⁵

⁴⁹ Zum Beispiel 1961 die von Dr. Dearmore gegründete Mission Baptiste du Sud-Kwango (M46). Weil er die Integration in die ECZ nicht verantworten konnte, verließ Dr. Dearmore 1972 seine Arbeit. Heute sucht die Communauté Baptiste du Sud-Kwango (ECZ53) dringend Missionare (Communauté Baptiste du Sud-Kwango - Fiedler 19.5.1987).

⁵⁰ In der NAM wird Edward Glenny üblicherweise als Gründer angesehen (Abe Wiebe - Fiedler 15.8.1991). Von ihm stammte zwar nicht der allererste Anstoß, aber er hat die NAM als Mission etabliert und geführt.

⁵¹ Steele, *Not in Vain* 1981, 17.

⁵² Henri-Samuel Mayor, *L'évangile en Kabylie*, Lausanne 1883; EMM 1890,124.

⁵³ Willy N. Heggoy, *Fifty Years of Evangelical Missionary Movement in North Africa, 1881-1931*, PhD Hartford 1960, 54-60.

⁵⁴ Siehe S. 382.

⁵⁵ Sie erlebten eine Bekehrung, aber der Bekehrte war kein Tuareg, sondern Araber. 1970 mussten sie Algerien verlassen und verlegten ihre Tätigkeit nach Nordniger (Arii: und Iférouane). Das Ehepaar Baggott war 1954 aus der Algiers Mission Band "because of an unclear doctrinal position and ecumenism" ausgeschieden (Baggott - Fiedler 10.8.1987). 1956 gehörte das Ehepaar Baggott zu den Gründern der Fellowship of Independent Missions (heute ist die Zentrale in Langhorne PA), einem losen Zusammenschluss fundamentalistischer Freimissionare und kleiner Missionen [Int. NNN, Langhorn 21.3.1986] (1987: 100 Missionare in 15 Ländern). Die Fellowship of Independent Missions betrachtet folgende Bewegungen als "contrary to faith": "Ecumenism, Ecumenical Evangelism, Neo-Orthodoxy, New Evangelicalism, Charismatic" (Principles and Practices of Fellowship of Independent Missions and its Missionaries, Langhorne 1987).

Durch die Arbeit der Norske Missionsselskap (NMS)⁵⁶ seit 1866 bestand ein enger Kontakt zwischen Norwegen und Madagaskar. Ludvig Larsen, der ehemalige Kapitän des Missionsschiffs „Eliezer“ der NMS, unternahm 1872/73 mit der „Agnes“ eine (finanziell verlustreiche) Handelsfahrt nach Madagaskar. An der Fahrt nahmen auch zwei Mitglieder der Baptistengemeinde Bergen, Knud Bang und Amund Gunstensen, teil, deren Blicke auf die Aldabra Inseln an der Nordspitze Madagaskars gerichtet waren. Bang und Gunstensen entwickelten ab 1874 den Plan, dort mit norwegischen Siedlern eine sich selbst erhaltende interdenominationell orientierte Mission im Sinne einer „Industrial Mission“ zu gründen. 1879 reiste die Gruppe von 47 Personen mit der „Debora“ ab.

Auf den Aldabra Inseln fanden die Siedler nicht vor, was sie erhofft hatten. Hinzu kam die Spannung, dass einige eher Siedler sein wollten und andere eher Missionare. Die Mehrzahl der Mitglieder der Debora Expedition siedelte deswegen nach Südafrika über, wo ein Teil Siedler wurde. Der andere Teil versuchte, zusammen mit den Baptisten und anderen missionarisch zu arbeiten.⁵⁷ Einige schlossen sich dann der von Paul Wettergren⁵⁸ gegründeten Frie Østafrikanske Mission an, die ihre Arbeit im südlichsten Teil der Ostküste Afrikas mit einer Mission unter den Zulu begann. Die Frie Østafrikanske Mission wurde 1889 in üblicher Weise als Glaubensmission mit Heimatleitung, Feldleitung, Satzung usw.

⁵⁶ Carl F. Hallencreutz; Johannes Aagard; Nils E. Bloch-Hoell, *Missions from the North. Nordic Missionary Council 50 years*, Oslo/Bergen/Tromsø 1974 gibt einen knappen Überblick über die skandinavischen Missionen.

⁵⁷ Peder A. Eidberg, *Debora-expedisjonen. Et norsk forsøk på kolonisering og misjon in: For kirke og misjon, Festskrift til professor dr. theol. Nils Egede Bloch-Hoell på 70-årsdagen* 26. september 1985, *Norsk tidsskrift for misjon* Nr.3-4,1985,152-161.

⁵⁸ Paul Wettergren. früher Pastor der norwegischen lutherischen Kirche, war von Fredrik Franson 1883 beeinflusst worden. 1888 nahm er, während seine Söhne Jacob und Olaf in Chicago die von Emma Dryer und Moody gegründete Bibelschule besuchten, mit einer Tochter an Fredrik Fransons Evangelistenkurs in Oslo teil (Odd Ommundsen, *Den frie østafrikanske mission in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon. Utgitt til Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum*, oO. oJ. [1984], 2). 1888 veranstaltete Fredrik Franson in Oslo zwei Evangelistenkurse, für Anfänger im April und für erfahrene Evangelisten im Juli, den Paul Wettergren besuchte (Torjesen, *A Study of Fredrik Franson* 431f).

gegründet.⁵⁹ Neun Missionare begannen noch 1889 mit der Arbeit unter Hafen- und Industriearbeitern in Durban und gründeten 1890 auf einer gekauften Farm die Station Ekutandaneni.⁶⁰ 1890 trat Pastor Otto Witte, der seit 1876 mit der Svenska Kyrkans Mission in Südafrika arbeitete, zur Frie Østafrikanske Mission über. Die Missionare kamen unter seinem Einfluss zu der Einsicht, dass „Christus selbst Haupt und Führer der Arbeit sein wolle“ und dass sie allein ihm verantwortlich seien.⁶¹ Am Heiligabend 1890 beschlossen deswegen die Missionare in Ekutandaneni, alle Verbindungen zur Heimatleitung zu lösen und nur noch individuell zugesandte Gaben anzunehmen.⁶²

Die Missionare gingen zwei Schritte zugleich: Mit dem ersten Schritt verlegten sie die Leitung der Mission von der Heimat auf das Missionsfeld; damit blieben sie durchaus im Rahmen der Glaubensmissionen. Mit dem zweiten Schritt lösten sie jede kooperative Vertretung ihrer Interessen in der Heimat auf. Wer sie unterstützen wollte, hatte ihre Adresse, aber nicht einmal ein Konto in Norwegen, auf das Geld überwiesen werden konnte. Damit war jeder einzelne Missionar absolut selbständig und ebenso absolut auf sich selbst gewiesen. Dieser aus theologischen Gründen vollzogene Wechsel vom Prinzip der Glaubensmission zum Prinzip der Freimission ist der Missionsarbeit im Bereich Ekutandaneni schlecht bekommen. Die Missionare zerstreuten sich. Von den neun ursprünglichen Missionaren blieb nur Martha Sanne, die 1895 mit der ersten Bekehrten der Mission, uLoise, die Missionsstation

⁵⁹ Die wichtigsten Punkte dieser Satzung: Odd Ommundsen, *Den frie østafrikanske mission in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon. Utgitt til Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum*, oO. oJ. [1984], 21f.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ "Kristus vii selv vxre vorthoved og lede og styre vort arbeide, saa at vi bliver beroende af ham, ag ansvarlige for ham alene" (Olaf Wettergren, Otto Witte, Emilie Hægberg, Georgine Ansteensen, Martha Sanne, Sofus Nielsen - *Den frie østafrikanske Mission* 15.1.1891).

⁶² "Derfor afsiger vi os herved drevne af den Helligaand al forbindelse med den komite, som i Kristiania er dannet under navn af 'Hovedbestyrelsen for den frie østafrikanske Mission', og ville vi herefter staa i direkte samarbeide med eder, brødre og søstre, saamange som ved Aandens kjendskab og ledelse bliver kaldet tu I her gennem os at sc/Dge Herrens frugt i hedningeverdenen" (Olaf Wettergren, Otto Witte, Emilie Hægberg, Georgine Ansteensen, Martha Sanne, Sofus Nielsen - *Den frie østafrikanske Mission* 15.1.1891). Der Brief ist auch in der Zeitschrift des Helgelseförbundet abgedruckt (Trons Segrar 4/1891).

Ocean View in Umhlali baute. Die Arbeit in Ekutandaneni wurde ab 1894 von Petra Nielsen geführt.⁶³ Um ihr eine gesunde Heimatbasis zu geben, nahm man Verhandlungen auf,⁶⁴ die 1899 zur Adoption der Missionsarbeit durch den Norske Misjonsforbund führten.⁶⁵ Damit war die Mission wieder eine Glaubensmission interdenominationellen Charakters. Im Zuge der Kirchwerdung des Norske Misjonsforbunds wurde sie dann in den letzten Jahrzehnten zu einer denominationell evangelikal Mission.⁶⁶

Gustav Warneck sieht die Freimissionare („Freischärler im Missionsdienst“) als Extremform der Glaubensmissionen.⁶⁷ Historisch sind die Glaubensmissionen aber als eine Korrektur der Freimissionen und als eine bewusste Abwendung vom brüderischen Prinzip der Nichtkirchenmission zu sehen. Im heimatlichen Missionskonzept war in vielen Fällen, anders als bei Hudson Taylor, für den einzelnen Missionar eine beträchtliche Selbständigkeit vorgesehen. Aus der Notwendigkeit heraus, die Missionsarbeit überhaupt erst einmal zu etablieren und sie dann möglichst effektiv zu tun, ergab sich die Notwendigkeit einer Zentralisierung der Arbeit einer jeden Mission auf dem Missionsfeld. In den Anfängen stand das Problem der Versorgung im Vordergrund. Missionsstationen waren deshalb oft mit „Transportketten“ verbunden, sei es durch Träger oder Dampfer. Genauso drängend war das Problem des Ersatzes verstorbener oder sich in der Heimat aufhaltender Missionare, um die Kontinuität der Arbeit zu sichern. Später machte auch das

⁶³ Odd Ommundsen, *Den frie østafrikanske mission* 32f.

⁶⁴ Kari Lorentzen, *Det Norske Misjonsforbunds arbeid i Sør-Afrika in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon. Utgitt til Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum oO. oJ.* [1984] 37.

⁶⁵ Trotz der Lossage der Missionare hatte sich die Heimatleitung nicht aufgelöst: M. Hansen, *Tiaarsberetning for den frie østafrikanske Mission*.

⁶⁶ Odd Ommundson, *Den frie østafrikanske mission* 33.

⁶⁷ "Die *individual* oder Freimissionare, die das äußerste Extrem des protestantischen Independentismus darstellen, sind die *Franc tireurs* im Missionsdienste, durchgehends glaubensinnige und opferfreudige Männer und Frauen, aber oft schwärmerische Enthusiasten, mit einer sehr unklaren Auffassung der Missionsaufgabe und einer dürrtigen oder gar keiner Vorbildung für ihren selbsterwählten Beruf. Bleibende Frucht schaffen sie wenig" (Warneck, *Abriss* 168). Zwischen den Freimissionaren und den Glaubensmissionen stehen für Warneck die "ordnungslosen Verbände" der Brüderbewegung und der Heilsarmee (1670).

Entstehen einer einheimischen Kirche zentrale Strukturen notwendig. Auch der Staat verlangte Zentralisierung, besonders dann, wenn er sich für die Weiterentwicklung des Schulwesens interessierte. Die straffere Strukturierung der Missionsarbeit in Afrika geschah aber nicht nur als pragmatische Antwort auf die tatsächliche Situation. Sie erfolgte auch als theologische Antwort auf das alternative Modell der Freimission: Der Auftrag, alle Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, forderte nicht nur Engagement und Opferbereitschaft, sondern auch effektive Strukturen, die es möglich machten, das Ziel schneller zu erreichen.

Apostolizität als missionsmethodisches Konzept

Der Gedanke, Apostolizität als missionsmethodisches Konzept zu verwenden, war in der Missionstheologie der Glaubensmissionen nicht stark vertreten. Im Denken der Glaubensmissionen in Afrika spielte dieser Gedanke eine noch geringere Rolle, doch in der Praxis hatten einzelne Konzepte eine gewisse Bedeutung.

Weil es an Mitteln und Verständnis für die Notwendigkeit einer guten Ausrüstung fehlte, waren die ersten Missionare der Glaubensmissionen in Afrika meist unzureichend ausgerüstet. Als Walter Gowans, Rowland Bingham und Thomas Kent 1893 aufbrachen, den Sudangürtel zu missionieren, mussten sie schon in Lagos alles Entbehrliche verkaufen, um überhaupt dorthin zu kommen.⁶⁸ Stevenson, einer der drei ersten Missionare der Congo Inland Mission, starb am Fieber; er wartete auf die Medikamente, die er aus Amerika bestellt hatte.⁶⁹ Als Lobengula die Scandinavian Alliance Mission [TEAM] Missionare abwies, hatten sie kaum genug Mittel, um die Suche nach einem Missionsgebiet fortzusetzen.⁷⁰ Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Die Einsicht, dass bessere Ausrüstung nicht Luxus ist, sondern notwendiges Arbeitsmittel, setzte sich allerdings sehr früh durch. Fanny

⁶⁸ Rowland V. Bingham, *The Pentecost Plan or The Manna Method of Missionary Maintenance*, Toronto o.J., 7f.

⁶⁹ Vgl. dazu Weaver; Bertsche, *Twenty-Five Years* 33-37.

⁷⁰ Dawson, *History*, Kapitel 1.

Guinness erklärt verschiedentlich in ihrer Darstellung der Geschichte der Livingstone Inland Mission, dass die Ausrüstung unzureichend und die Zahl der Missionare zu klein war und dass zu wenig einheimische Hilfskräfte beschäftigt worden waren.⁷¹ Schon im dritten Jahr der Mission (1880) wurde deutlich, dass es nicht nur keine Chance gab, die Kongo Mission als eine sich selbst erhaltende Industrial Mission zu führen, sondern dass die ersten Missionare viel zu schlecht ausgerüstet waren und dass eine wesentlich bessere Infrastruktur für die Mission nötig sein würde, wollte sie ihr Ziel, den schiffbaren Kongo oberhalb der Livingstone Fälle, erreichen.⁷² Diese Infrastruktur wurde dann auch geschaffen, unter anderem indem ein Dampfer (Livingstone) für die Kongomündung und ein weiterer (Henry Reed)⁷³ auf dem oberen Kongo eingesetzt wurde.⁷⁴

Die Erfahrung der UM kann hier stellvertretend stehen für viele andere Glaubensmissionen. Trotzdem blieb, im Vergleich zu den klassischen Missionen, ein Unterschied insofern, als die Glaubensmissionen im Grunde zwar nach denselben Prinzipien arbeiteten und wirtschafteten, dies aber doch in der Regel auf einem bescheideneren finanziellen Niveau taten.

Die Theorie der Wanderpredigt hatte in Afrika viel weniger Raum als in China. In Afrika gab es kein funktionierendes Transportwesen wie in China, dessen sich die Missionare hätten bedienen können, auch war China dichter besiedelt. So erwies es sich als notwendig, zuerst einmal Stationen zu errichten, und wenn diese auch noch so einfach gebaut

⁷¹ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 187.

⁷² Sie fügt hinzu: "It would not do to risk the lives of missionaries for lack of Krooboy help. This must be had, though very costly and involving far larger supplies of barter goods, and consequently also more transport, and hence more expense" (ebenda 203).

⁷³ Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* 203.

⁷⁴ Beide Dampfer wurden zusammen mit der Livingstone Inland Mission der American Baptist Missionary Society übergeben. Stephen Neills Urteil, dass die UM nicht das nötige Beharrungsvermögen gehabt habe (Stephen Neill, *Christian Missions*, Harmondsworth 1966[1964], 379), ist falsch. Als vom ELTI aus die Congo Balolo Mission gegründet wurde, gab die ABMS John McKittrick für die neue Mission frei und ließ ihr den von der UM an den oberen Kongo gebrachten Dampfer "Hear Reed" für ein Jahr aus (Fanny Guinness, *The New World of Central Africa* -1:1ff; Irvine. *The Church of Christ in Zaire* 67).

waren, so zwangen sie doch zu einer sesshafteren Lebensweise. Zudem wirkte die Idee der Industrial Missions genau in die entgegengesetzte Richtung. Einer ihrer Kerngedanken war, dass die aus der Umgebung kommenden Arbeiter das Evangelium hören und „mitnehmen“ sollten. Trotzdem findet sich hier und da die Idee der Wanderpredigt. Ein Beispiel ist der Bericht von der CMA Station Tubabadugo in Nord Sierra Leone, der ersten Station im Sudangürtel.⁷⁵ Allerdings machte auch hier die Reisepredigt den Aufbau einer ordentlichen Missionsstation nicht überflüssig, da die Wanderpredigt ja nur von ihr aus stattfinden konnte.

Ein Gebiet, in dem die Reisepredigt als einfaches Zeugnis einen größeren Raum einnehmen konnte, war Nordafrika. Zum einen gab es dort eine Infrastruktur, zum anderen hatte die Missionsarbeit nur sehr wenig Erfolge, so dass die Bedürfnisse der entstehenden Gemeinden die Missionare nicht von der Reisetätigkeit abhielten.⁷⁶

Der Gedanke der Apostolizität als Missionsmethode war in der Rhetorik der Glaubensmissionen wichtiger als in ihrer Praxis. Das zeigt auch der Versuch E.F. Baldwins. Er war der erste Missionar der North Africa Mission in Marokko, der er sich 1884 angeschlossen hatte, als das Southern Baptist Board of Foreign Missions, die Mission seiner eigenen Kirche, sich entschied, die Arbeit in Mexiko zu erweitern, statt, wie von ihm vorgeschlagen, eine neue Missionsarbeit in Nordafrika zu beginnen.⁷⁷ Schon nach drei Jahren löste er sich von der NAM und wurde Freimissionar in Fez. Von dort aus half er beim Aufbau der neugegründeten Southern Morocco Mission und entwickelte seine „apostolische

⁷⁵ "The Kuranko tribe comprises many thousands of people, and our missionaries, especially Mr. Howard Smith, who has devoted almost all his time to evangelizing, have visited most of their country, so that the field has been, in a measure at least, practically evangelised" (annual report CMA 1899-1900).

⁷⁶ George C. Reed. *Memories of Morocco 1897-1914* (unveröff.), beschreibt die Arbeit der Gospel Missionary Union aus persönlicher Erinnerung. In der Arbeit der GMU spielte Wanderpredigt in dem Versuch, die Berber zu erreichen, eine große Rolle. Einen gewissen Überblick über den Erfolg der Arbeit bietet S.45. Aus dem Bereich der Brüdermission in Algerien gibt Charles R. Marsh, *Too Hard for God?*, Bath 1973(1970) noch detaillierteren Einblick. Charles Marsh arbeitete über Jahre mit großer Intensität daran, in jedem Dorf eines großen Gebietes wenigstens einmal zu predigen. Siehe auch C.R. Marsh, *Streams in the Sahara*, Bath 1972.

⁷⁷ Steele, *Not in Vain* 26.

Missionsmethode.“ Sie war gekennzeichnet durch (1) kein festes Einkommen, (2) keinen Besitz, (3) keine Fürsorge für das körperliche Wohlbefinden, (4) kein bequemes Reisen, (5) Lösung aus normalen Freundschaften. Obwohl sein Enthusiasmus beeindruckte, konnte er auf die Dauer weder die befreundete Southern Morocco Mission von der Richtigkeit seiner Theorie überzeugen noch sich im Land halten, so dass er schließlich mit seiner Familie nach Syrien ging.⁷⁸

Aspekte der Apostolizität in Afrika

In der Strategie der Glaubensmissionen in Afrika hatte die Eschatologie über das im ersten Teil Gesagte hinaus kein besonderes Gewicht. Im Verlauf der ersten Jahrzehnte scheint sie aber als Missionsmotiv immer mehr zurückgetreten zu sein. Die Eschatologie blieb wichtiger Teil der evangelistischen Verkündigung, aber nicht der missionarischen Motivierung.⁷⁹ Von den heutigen afrikanischen Glaubensmissionen hat die ghanesische Christian Outreach Fellowship das eschatologische Motiv intensiv aufgenommen.⁸⁰

Das umfangreiche soziale Engagement der Glaubensmissionen in Afrika liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. So ist hier nur wenig zu dessen theologischer Einordnung zu sagen. Weiter oben wurde dargestellt, wie stark in Europa und Amerika soziales Engagement seine Wurzeln in der Heiligungstheologie hatte.⁸¹ In der Tätigkeit in Afrika trat eine andere theologische Einordnung in den Vordergrund: Das soziale Engagement wurde der Apostolizität der Kirche zugeordnet. Medizinische Arbeit, Schulen, landwirtschaftliche Projekte wurden zuerst als *Hilfsmittel* der apostolischen Tätigkeit, also der Evangelisation

⁷⁸ Ebenda 27f.

⁷⁹ Eine Darstellung der Eschatologie der AIM/AIC in Kenya und eine Auseinandersetzung mit ihr bietet: John Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, London ²1978(1971), 51-61 und 159ff.

⁸⁰ Siehe S. 402.

⁸¹ Siehe S. 238ff.

angesehen. Durch sie konnte man Zugang zu Menschen gewinnen, die an der religiösen Dimension der Missionsarbeit (noch) nicht interessiert waren. Mit dem Erreichen dieses Ziels gaben aber die Glaubensmissionen ihre soziale Tätigkeit nicht auf. Sie wurde als *Folge* der apostolischen Tätigkeit verstanden: Nachdem Menschen Christen geworden waren, wäre es abwegig, sich „nur um ihre Seelen zu kümmern.“ Das soziale Engagement der Glaubensmissionen wurde damit zu einem wichtigen Faktor in der Gestaltung des Lebens und der Aktivitäten der einheimischen Kirchen.⁸²

Ohne nach Nutzen und Zusammenhang zu fragen, wurde vieles einfach getan, weil Menschen in Not waren.⁸³ Damit übernahmen die Glaubensmissionen die „Rolle“ von klassischen Missionen - zum einen, weil es so erwartet wurde, zum anderen, weil es funktionierte.

Das eigentliche Ziel aller Missionsarbeit der Glaubensmissionen ist die Verbreitung der Botschaft von der Erlösung durch den Tod und die Auferstehung Christi und damit von der Überwindung der Sünde. Sünde wird in der Theologie der Glaubensmissionen primär als Trennung von Gott verstanden. Sekundär werden als Sünde alle Handlungen verstanden, die aus dieser grundlegenden Trennung von Gott heraus geschehen. Dabei ist Sünde zuerst und vorwiegend eine individuelle Handlung. Dieses individuelle Sündenverständnis entspricht anderen individuellen Verständnisweisen, z.B. dem Einheitsverständnis der Glaubensmissionen, der Betonung der individuellen Bekehrung, dem charismatischen Selbstrecht der Sendung, dem independentistischen Gemeindeprinzip und der Erweckungsfrömmigkeit. Hinzu kommt, dass das individuelle Sündenverständnis auch die Minderheitssituation der Glaubensmissionen und der sie tragenden Kreise in der Gesellschaft widerspiegelt.

Ziel aller apostolischen Arbeit ist die Überwindung der Sünde. Die Botschaft wendet sich immer zuerst an den einzelnen. Nur individuell kann es Erlösung von Sünde geben. Deswegen hat in der Theologie der Glaubensmissionen der *Begriff* der „strukturellen Sünde“ bisher keine

⁸² Kritik der afrikanischen Christen, dass diese Bemühungen, bes. im Schulwesen, unzureichend seien und die Bemühungen der Glaubensmissionen, dieser Kritik entgegenzu- kommen, werden auf S. 442ff ausführlicher dargestellt.

⁸³ Vgl. Hebr 13,16; Jak 2,14ff.

Rolle gespielt. Überwindung sündiger Strukturen ist für die Glaubensmissionen noch kein *theologisches* Thema. Das schließt nicht aus, dass sich die Missionen konkret für die Überwindung gesellschaftlicher Missstände einsetzen.⁸⁴ Aber der theologische Ansatzpunkt ist anders: Sündige Strukturen werden als Vielzahl individueller Sünden gesehen, weswegen der Ansatz zu ihrer Bekämpfung eher vom Individuum auszugehen hat als von der Gesellschaft. Als Beispiel mag hier die interdenominationelle Mission „African Enterprise“ dienen, deren Führung vorwiegend in den Händen schwarzer Ostafrikaner und weißer Südafrikaner liegt.⁸⁵ Diese allem Rassendenken widersprechende Konstruktion ist als solche schon Protest gegen die Apartheid, genauso wie die Verkündigung der Botschaft von der Versöhnung der Rassen in Christus. Aber auch hier liegt das Schwergewicht auf der Verkündigung der individuellen Veränderung. Auf ähnlicher Ebene liegt das (bisher erfolgreiche) Bemühen der Africa Inland Church Kenyas, es innerhalb ihres Rahmens auch weißen Südafrikanern zu ermöglichen, als Missionare tätig zu sein. Sowenig wie bisher die strukturelle Sünde theologisches Thema der Glaubensmissionen und der aus ihnen hervorgegangenen Kirchen geworden ist, sowenig hat bisher das theologische Thema der „strukturellen Häresie“ in ihnen ein Echo gefunden.

⁸⁴ Beispiele für den konkreten Einsatz zur Überwindung gesellschaftlicher Missstände sind der Kampf gegen die Sklaverei und gegen die Kongogräuel (siehe S. 240), gegen die Ausbeutung der Frauen in der afrikanischen Wirtschaft oder gegen die hohe Kindersterblichkeit.

⁸⁵ African Enterprise wurde 1964 mit einem Schwerpunkt in der Südafrikanischen Republik (Michael Cassidy) und einem zweiten Schwerpunkt in Ostafrika (Festo Ki-vengere) gegründet. Die Frömmigkeit von African Enterprise ist stark geprägt von der Ostafrikanischen Erweckungsbewegung. African Enterprise hat sich drei Aufgaben gesetzt: 1. Das Zeugnis, dass weiße und schwarze Afrikaner eins sind in Christus. 2. Evangelistische Teameinsätze, vorwiegend in Großstädten. 3. Veranstaltung von Konferenzen afrikanischer (und mittelöstlicher) Kirchenführer. Die bedeutendste dieser Konferenzen war die Pan African Christian Leadership Assembly (PACLA) in Nairobi vom 9.-19.12.1976 (Michael Cassidy; Gottfried Osei-Mensah, *Together in one Place. The story of PACLA*, Kisumu 1978; Michael Cassidy; Luc Verlinden, *Facing the New Challenges. The Message of PACLA*, Kisumu 1978). Zur Zeit [1987] befindet sich African Enterprise durch die schwere Erkrankung Festo Kivengeres in einer schwierigen Situation (Information African Enterprise Office Nairobi 29.12.1986; vgl. auch Afroscope. A Newsletter of the Association of Evangelicals of Africa and Madagascar April-Juni 1988 "Stop Press"). Festo Kivengere starb am 18.5.1988 in Nairobi.

Dass die Glaubensmissionen sich mit den genannten aktuellen theologischen Themen so wenig befasst haben, liegt nicht nur an dem stark individuell ausgerichteten Glaubensverständnis der Missionen, sondern zu einem guten Teil auch an der dünnen Personaldecke sowie an der nicht besonders qualifizierten theologischen Ausbildung der meisten ihrer Missionare. Weltweit zeichnen sich aber in steigendem Maß qualitative Verbesserungen in der Ausbildung der Missionare der Glaubensmissionen ab. Im evangelikalen Rahmen hat weltweit, besonders ausgehend von Südamerika⁸⁶ und von „Linksevangelikalen“⁸⁷ in Amerika und Europa, auch ein intensives Nachdenken über die gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums eingesetzt. Schwerpunkte dieses Prozesses finden sich aber eher im (personell und finanziell besser ausgestatteten) denominationell evangelikalen⁸⁸ als im interdenominationellen Bereich, auch in Südamerika und Asien eher als in Afrika.⁸⁹ Es ist aber zu erwarten, dass diese Entwicklung in den in Afrika arbeitenden Glaubensmissionen auch theologisch nicht ohne Echo bleiben wird.⁹⁰ Eine besondere Möglichkeit der theologischen Anknüp-

⁸⁶ Führend im Nachdenken über die sozialen Implikationen des Evangeliums ist hier im evangelikalen Bereich René Padilla. Siehe: René Padilla, *Mission Between the Times. Essays On The Kingdom*, Grand Rapids 1985; Anstiftung. *Evangelium für die armen Reichen*, Moers 1986.

⁸⁷ Einer ihrer typischen Vertreter ist Ronald Sider, der Präsident von "Evangelicals for Social Action." Siehe: Ronald J. Sider, *Der Weg durchs Nadelöhr. Reiche Christen und Welthunger*, Wuppertal 1978; Ronald J. Sider; Richard K. Taylor, *Nuclear Holocaust and Christian Hope*, London uam. 1983; Ronald J. Sider, *Jesus und die Gewalt*, Witten 1982.

⁸⁸ Vorwiegend aus dem denominationell evangelikalen Bereich stammt auch der Sammelband zur Christologie: Vinay Samuel; Chris Sugden (Hg.), *Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. Beiträge der ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt, Bangkok/Thailand, 22. bis 25. März 1982, Erlangen 1987.

⁸⁹ Das wird z.B. dadurch bestätigt, dass von den Beiträgen des Bangkok Berichtsbandes keiner von einem Theologen aus dem interdenominationell afrikanischen Bereich stammt. Teilnehmer aus diesem Bereich waren Phinehas Dube, Direktor von Scripture Union, Zimbabwe und Paluku Rubinga, Dekan der Bangui Evangelical School of Theology (282).

⁹⁰ Ein Beispiel für dieses Nachdenken über die gesellschaftlichen Implikationen des Missionsauftrags sind die Arbeiten von Jan Boer, der zu einem der denominationellen Zweige der SUM gehört und das Institute of Church and Society in Jos leitet: Jan Harm Boer, *Missionary Messengers of Liberation in a Colonial Context: A Case Study of the Sudan United Mission*,

fung dürfen die ordensähnlichen Strukturen vieler Glaubensmissionen⁹¹ sowie ihre Theologie der Opferbereitschaft und des Verzichts bilden.⁹² Ihr spezifischer, ihrem Erbe entsprechender theologischer Beitrag müsste es sein, das gesellschaftliche Engagement theologisch eng mit der individuellen Bekehrung zu verbinden und es nicht nur als individuelle Frucht dieses individuellen Vorgangs zu sehen.

Die Apostolizität der jungen Kirchen in Afrika

In der Anfangszeit nahmen die jungen Kirchen immer auch an der Expansion der Missionen teil. Sehr häufig wurde in einem Gebiet erst von einem afrikanischen Lehrer/Evangelisten eine „Außenstation“ errichtet, die dann mit dem Kommen eines weißen (in seltenen Fällen schwarzen) Missionars zu einer Missionsstation wurde. Diese einheimischen Lehrer leisteten bei der Christianisierung Zaires und vieler anderer Gebiete den weitaus größten Teil der Arbeit. Darin unterscheiden sich die Glaubensmissionen im Grundsatz nicht von den klassischen Missionen desselben Zeitraums. In bestimmten Fällen ist, verglichen mit den früheren klassischen Missionen, jedoch ein Unterschied festzustellen. In Uganda war die Tätigkeit der frühen afrikanischen „Lehrer“ oft wesentlich weiträumiger, in verschiedenen Königreichen Ugandas waren sogar die ersten Missionare Ganda Christen,⁹³

Amsterdam 1979; Missions: Heralds of Capitalism or Christ?, Ibadan 1984; Living in God's World: Biblical Quotations [Institute of Church and Society], Jos 1980.

⁹¹ Dazu siehe S. 413-416.

⁹² Zur Opferbereitschaft im Rahmen der Heiligungstheologie siehe S. 239.

⁹³ Diesem Wirken geht Louise Pirouet in ihrem Buch: Black Evangelists. The Spread of Christianity in Uganda 1891-1914, London 1978, nach.

und einen Pionier, der mit Apolo Kivebulaya⁹⁴ vergleichbar wäre, haben die Glaubensmissionen wohl nicht hervorgebracht.⁹⁵

Wenn auch die jungen Kirchen intensiv an der Missionierung der Umgebung beteiligt waren, so ist doch die apostolische Arbeit im Sinne einer bewussten und somit vom Kirchenbetrieb unterschiedenen Unternehmung in den jungen Kirchen kaum von Bedeutung gewesen. Auch hier gilt, dass die Missionare, die selbst ja aus Missionen kamen, in Afrika und in der afrikanischen Kirche die Seite des Establishments vertraten und es versäumten, ihre Institutionen der Apostolizität wie Missionsgesellschaften, Missionsschulen, Gebetskreise für Mission, Nachrichtenblätter für Mission uam. auch innerhalb der einheimischen Kirchen aufzubauen.⁹⁶ Es herrschte eine klare Dichotomie und Hierarchie Mission - Kirche, nicht nur im organisatorischen Bereich. Die Mission sah sich als das Mittel zur Errichtung der Kirche an mit der Aussicht, dass dieses Mittel einmal überflüssig sein würde. Dabei ging den einheimischen Kirchen die Erkenntnis verloren, deren Fehlen die Missionen den Kirchen in Europa oft vorgeworfen haben, nämlich das Bewusstsein, dass Mission über den eigenen kulturellen Bereich hinaus Recht und Pflicht einer jeden Kirche ist.⁹⁷

Die Tatsache, dass das *Bewusstsein* der Missionsaufgabe so wenig vorhanden ist, schließt zahlenmäßiges Wachstum der Kirchen keineswegs aus. In dem Bereich zwischen bewusster Missionsstrategie und sponta-

⁹⁴ Apolo Kivebulaya hat 1896 unter großem persönlichen Einsatz von Toro (Uganda) aus die Missionsarbeit im damals noch unabhängigen Mboga begonnen, woraus sich dann später die erste französischsprachige Diözese der anglikanischen Kirche entwickelte, weil Mboga [heute Boga] unter belgische Herrschaft kam. Siehe Pirouet, *Black Evangelists*, bes. 50-58. Vgl. A. Luck, *African Saint: The Story of Apolo Kivebulaya*. London 1963.

⁹⁵ Es muss hier wohl offen bleiben, ob die Ursache die spätere geschichtliche Zeit ist, in der das Vertrauen gegenüber Afrikanern geringer war, oder ob die Glaubensmissionen Afrikanern weniger Vertrauen zu selbständiger Arbeit entgegenbrachten als die klassischen Missionen.

⁹⁶ "Regions Beyond Missionary Union has founded a church which does not look beyond. The mission has failed to teach what it practised" (Int. Geoffrey Larcombe 5.10.1985).

⁹⁷ Durch die Bejahung des Comity-Prinzips trugen die Missionen noch verstärkt zum Nichtsehen der missionarischen Aufgabe in den jungen Kirchen bei, weil nach einiger Zeit einfach die natürlichen Grenzen geographischer Ausbreitung erreicht waren.

ner Ausbreitung gibt es eine Menge Erscheinungen, die man, je nach Definition, auch als Mission bezeichnen könnte. Hierzu einige Beispiele: Evaristo und seine Frau kamen in den 1960er Jahren wie andere Papel Auswanderer aus Guinea-Bissau in den Casamance Distrikt von Senegal. Sie ließen sich in Sinedone nicht weit von Ziguinchor nieder, wo sie eine kleine Gemeinde gründeten und eine Kirche bauten.⁹⁸ Sie fühlen sich, wie in Guinea-Bissau, mit der Église Évangélique [WEC] verbunden.⁹⁹

Als ein etwas anderes Beispiel ist das ebenfalls aus Guinea-Bissau stammende Ehepaar Chico und Nang Dasilva zu nennen. Sie bekehrten sich in Senegal, und durch einen Traum fühlten sie sich berufen, nach Gambia zu gehen. Sie siedelten sich in Sibanor an und kamen dort nach der Gründung der Missionsstation des WEC mit dessen Missionaren in Kontakt.¹⁰⁰ Sie sind heute wichtige Mitarbeiter der kleinen Evangelical Church of the Gambia.

Zahlreich sind auch die Fälle, in denen die Initiative zum missionarischen Vorstoß zwar von europäischen Missionaren ausging, afrikanische Mitarbeiter aus einem „älteren“ Kirchengebiet aber eine wichtige Rolle dabei spielten. So haben z.B. vier Evangelisten aus dem Qua Iboe Gebiet anfangs bei der QIM im Igala Gebiet mitgearbeitet.¹⁰¹ Als George Curry dann nach Bassa vorstieß, war ein Lehrer aus Qua Iboe sein erster Mitarbeiter.¹⁰² Ein frühes Beispiel für einen zwar von der Mission unterstützten, aber ausschließlich von Afrikanern durchgeführten missionarischen Einsatz über koloniale Grenzen hinweg ist die von Christen des WEC in Äquatorial Guinea um 1940 unternommene Arbeit in Coco Beach in Gabun, die heute noch existiert.¹⁰³

⁹⁸ Das Ehepaar spricht gut Balanta. Als ein großer Teil der Papel Einwanderer von den Balanta aus dem Casamance Gebiet vertrieben wurde, ließ man Evaristo und seine Familie unbehelligt.

⁹⁹ Int. Frank Lyttleton 28.7.1986.

¹⁰⁰ Rundbrief Maria Röbbelen 2.5.1972.

¹⁰¹ Qua Iboe Mission annual report 1933.

¹⁰² Qua Iboe Mission annual report 1936.

¹⁰³ Leslie Brierley - Fiedler 29.10.1987.

Afrikanische Missionen

Der Begriff „afrikanische Missionare“

Beim unreflektierten Gebrauch des Wortes „Missionar“ stellt man sich meistens einen Europäer oder Amerikaner vor, der seine Heimat verlässt, um in einem anderen Kontinent zu arbeiten. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass auch für Afrikaner in ihrem eigenen Erdteil in bestimmten Situationen die Bezeichnung „Missionare“ fraglos zutrifft, so z.B. auf die befreiten Sklaven aus Sierra Leone, die bei der frühen Missionierung Nigerias entscheidend mitgewirkt haben,¹⁰⁴ oder auf die Ganda „Evangelisten“, die bei der missionarischen Erschließung Busogas¹⁰⁵ und der interlakustrinen Königreiche in Uganda wesentlich beteiligt waren.¹⁰⁶ In der evangelikalen Missionswissenschaft sind zu diesem Thema die Untersuchungen von Lawrence E. Keyes richtungsweisend geworden.¹² Seine Ergebnisse werden sogar unkritischer weitergegeben, als Keyes selbst sie sieht. Immer wieder hört¹³ und liest man¹⁴ die Zahl von 15000 oder 20000 „transkulturellen Drittweltmissionaren.“¹⁵ Die Zahlenangabe scheint a

¹⁰⁴ E.A. Ayandeke, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914*, London 1966, bes. 1-154.

¹⁰⁵ A.D. Tom Tuma, *Building a Ugandan Church. African Participation in Church Growth and Expansion in Busoga 1891-1940*, Nairobi 1980.

¹⁰⁶ Louise Pirouet, *Black Evangelists*, London 1978.

¹² Lawrence E. Keyes, *The Last Age of Missions. A Study of Third World Missionary Societies*, Pasadena 1983.

¹³ Z.B. Volkhard Scheunemann auf der Tagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie Januar 1986 unter Berufung auf Petrus Oktavianus, den Leiter der Bibelschule Batu und der Indonesischen Missionsgemeinschaft.

¹⁴ Z.B. in: Larry D. Pate with Lawrence E. Keyes, *Emerging missions and the Global Church in: East Asia's Millions 1988*, 82.87.

¹⁵ Die Zahl ergibt sich aus Keyes 13000 Missionaren im Jahr 1980, seiner Projektion von 15249 für das Jahr 1981 und einer entsprechenden Fortschreibung des Wachstums. Knapp die Hälfte entfiel dann jeweils auf Afrika. Für 1972 hätte die Gesamtzahl bei 2971 gelegen (Keyes, *The Last Age of Missions* 64. Zu beachten ist seine kritische Wertung der durch Fragebogen erhobenen Zahlen für Kenya und Nigeria).

Kritische Analyse der von Keyes erfassten kenyanischen Mission

				Missio- nare	Mitglie- der ¹
I: Afrikanische Unabhängige Kirchen					
African Gospel Unity Church ²	1972:	52	1980:	130	1500
Covenant Baptist ³	1972:	4	1980:	4	?
The Ethiopian Orthodox Holy Spirit and United Churches of East Africa ⁴					
			1980:	100	?
Holy Spirit Church of East Africa ⁵			1980:	200	3000
Holy Trinity Church in Africa ⁶			1980:	3	50000
Independent Lutheran Church ⁷			1980:	2	1000
Lost Israelites of Kenya ⁸			1980:	28	20000
Musanda Holy Ghost Church ⁹	1972:	235	1980:	350	5073
II: Organisierte Missionsgesellschaften bzw. Missionsabteilungen von Kirchen					
Africa Inland Church Mission Board			1980:	28	300000
Fellowship of Spreading Good News (AIC)	1972:	3	1980:	8	

Die Bewertung dieser Statistik erfolgt auf der nächsten Seite --->

¹ Mitgliederzahlen laut WCE (Angaben für die Mitte der 1970er Jahre).

² Trennte sich 1964 von der African Gospel Church mit etwa 10% der Mitglieder (David Barrett ua., Kenya Churches Handbook, Kisumu 1973, 230). Sie hat seitdem kein bedeutendes Wachstum erlebt (World Christian Encyclopedia [WCE]: 1500 Mitglieder). Mein Besuch in der Gegend bestätigt den von diesen Angaben vermittelten Eindruck.

³ Weder in Kenya Churches Handbook noch in WCE erwähnt.

⁴ Weder in Kenya Churches Handbook noch in WCE erwähnt.

⁵ Gegründet 1927, hat nach WCE 3000 Mitglieder.

⁶ 1960 als Abspaltung von der Church of Christ in Africa gegründet. Die Diözese Masogo hat 16 Pastorate, es gibt auch Gemeinden in Richtung Mombasa und in North Mara, Tanzania. Laut WCE hat die Kirche 50000 Mitglieder.

⁷ Gegründet 1961, laut WCE 1000 Mitglieder.

⁸ Gegründet 1960 in Kitale, laut WCE 20000 Mitglieder, z.T. auch in West Uganda. Im Fragebogen gibt die Kirche nur Missionsarbeit in Uganda an. Die Bevölkerung dort ist allerdings kulturell der Bevölkerung auf der kenyanischen Seite der Grenze sehr ähnlich.

⁹ Entstand aus einer Erweckungsbewegung im Rahmen der CMS, 1934 zur Separation gezwungen, 1939 (und auch danach noch weitere) Abspaltung(en). Zurzeit nur langsames Wachstum (KCH). Laut WCE 5073 Mitglieder.

Bewertung:

Um die Angaben richtig einschätzen zu können, ist es nötig, die drei Missionare und 50000 Mitglieder der Holy Trinity Church in Africa in Gruppe II einzuordnen. Es handelt sich vermutlich um das Personal, das die Gemeinden in North Mara in Tanzania betreut. So verbleiben dann in Gruppe II drei Missionen mit 38 Missionaren, bei 350000 Mitgliedern eine realistische Zahl (zur Geschichte und Arbeit des AICMB siehe S. 395-3981. In Gruppe I bleiben dann 32573 Mitglieder (die beiden nicht in WCE aufgeführten Kirchen sind dabei mit je 1000 geschätzt) mit 779 Missionaren. Diese Zahl ist nicht durch den Missionseifer dieser Kirchen zu erklären, sondern nur durch falsch zusammengestellte und falsch verstandene Fragebogen (abgedruckt Keyes S.125-128). Keyes geht davon aus, nicht alle Missionen entdeckt zu haben, und rechnet deswegen für Kenya die Zahl von 827^[10] auf 1002 hoch. Damit findet er in Kenya 13% der 13000 transkulturellen Missionare aus der Dritten Welt. Die Überprüfung von Keyes Daten ergibt, dass seine Zahlen für Afrika entweder viel zu hoch oder viel zu niedrig gegriffen sind. Damit stellt sich die terminologische Frage, welche kirchlichen Mitarbeiter als „Missionare“ bezeichnet werden können. Keyes definiert den Missionar als eine Person, „performing *primarily* evangelistic, pastoral, or teaching activity in cross-cultural situations.“¹¹ Transkulturell wird von Keyes, ohne dass er es explizit sagt, als „anderssprachlich“ verstanden. Diese Gleichsetzung kommt der Situation in Korea, Japan oder Brasilien entgegen, da die sprachlichen Grenzen mit kulturellen Grenzen weitgehend zusammenfallen. In Afrika ist das trotz der unter Rückgriff auf die deutsche Romantik unternommenen Versuche, Sprache und Kultur gleichzusetzen, nicht der Fall. Tanzania mit seinen etwa 126 Sprachen hat nicht ebenso viele verschiedene Kulturen. Wenn man diese Gleichsetzung konsequent vornehmen würde, wäre ein großer Teil der kirchlichen Mitarbeiter Missionare, einfach weil sie nicht in ihrem eigenen „Stammesgebiet“ arbeiten. Die Zahl 5884 wäre dann viel zu niedrig. *Aber selbst, wenn man in etwa Keyes' Maßstäbe anlegt, muss man für Afrika wenigstens 80% der Missionare als auf Missverständnissen beruhend ansehen.*

¹⁰ Meine Additionen ergeben nur 817.

¹¹ Keyes, *Last Age of Missions* 50. Das bedeutet transkulturelle Mission auf den transkulturellen Ebenen E-2 (Inland) und E-3 (Ausland), schließt aber Evangelisation auf den Ebenen E-1 ("near neighbours") und E-0 (Evangelisation im Rahmen der eigenen Gemeinde) nicht ein.

ber immer letztlich auf Keyes zurückzugehen. Da er in seinem Buch die Methode der Untersuchung genau beschreibt und sowohl die Fragebogen als auch die eingegangenen Antworten abdruckt, ist eine Überprüfung möglich.

Selbst wenn Keyes' Zahlen auf falscher statistischer Grundlage beruhen, so ist sein Ergebnis, dass Nigeria und Kenya die meisten afrikanischen Missionare haben, zutreffend, auch wenn man „Missionar“ anders definiert. Für diesen Abschnitt gilt die Definition: (Afrikanischer) Missionar ist, wer in einem anderen Land oder in einem kulturell oder religiös *wesentlich* unterschiedlichen Gebiet seines eigenen Landes im evangelistischen oder pastoralen Dienst oder einer damit verbundenen Aufgabe steht und sich als Missionar versteht oder, wenn das nicht der Fall ist, wegen seiner Tätigkeit offensichtlich zu dieser Gruppe gezählt werden müsste. Dabei wird er normalerweise von einer Kirche oder Mission ausgesandt sein oder mit einer derartigen Organisation in Verbindung stehen.

Setzt man diese Definition voraus, ist die Zahl der afrikanischen Missionare verhältnismäßig klein und das missionarische Bewusstsein der aus den Glaubensmissionen entstandenen Kirchen gering, allerdings wächst sowohl die Zahl der Missionare als auch das missionarische Bewusstsein. Das missionarische Engagement findet organisatorisch wesentlich in drei Formen seinen Ausdruck: (1) Ohne besondere Organisation. Die Belange der Mission werden von den normalen kirchlichen Gremien wahrgenommen. (2) Denominationelle Missionen oder Missionsabteilungen. (3) Interdenominationelle Missionen. Aus jeder Gruppe werden im folgenden Beispiele dargestellt.

Denominationelle afrikanische Missionen

Wie in Europa (SPCK, Herrnhut) so bilden auch in Afrika die denominationellen Missionen die erste Stufe der weltmissionarischen Entwicklung, die für die Kirchen der Glaubensmissionen etwa um 1950 in organisierter Form begann.¹⁶ In verschiedenen Kirchen finden sich

¹⁶ Eine halbe Generation später erfolgten die ersten Gründungen interdenorminationeller Missionen.

solche Aktivitäten: CECA20 hat verschiedentlich Missionare in den Südsudan in die Arbeit der AIM gesandt. Ähnlich haben afrikanische Mitarbeiter aus einem Zweig der SUM in Nigeria in einem anderen Zweig der SUM gearbeitet. Die aus der Missionsarbeit des Helgelseförbundet in Südafrika hervorgegangene Holiness Union hat auf Anregung des Bergbaufahrers Mokwena eine Missionsarbeit in Bochum/Transvaal begonnen.¹⁷ Gelegentlich kommt es auch zu Aussendungen in einen anderen Kontinent, z.B. das Ehepaar Bounda Mabiala, das von der Église Évangélique du Congo [Svenska Missionsförbundet] 1980 nach Ekuador gesandt wurde.¹⁸ Solche mehr punktuellen missionarischen Aktivitäten einzelner Kirchen bedeuten aber wenig für deren Apostolizität, weil meist nicht viel Kontinuität in diesen Unternehmungen steckt und die Basis der Kirche an ihnen kaum beteiligt ist.

Es gibt einige Kirchen, in denen die Missionsarbeit eine eigene Abteilung der Kirche darstellt und ihr somit auch mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird. Dabei kann das Gewicht, das die Mission in einer Kirche hat, unterschiedlich stark sein. In der Africa Gospel Church z.B. gibt es eine eigene Missionsabteilung, die aber verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfährt. Die Missionsarbeit ist klein - kaum zehn Missionare -, aber als solche deutlich erfassbar.

Der Anfang geht etwa auf das Jahr 1967 zurück, als Fredrik Makibior, ein Kipsigi, der an der Grenze zum Masai Gebiet aufgewachsen war, sich nach Abschluss der Bibelschule bereitfand, in Naikarra eine Missionsarbeit unter den Masai zu beginnen. Er, später auch seine Frau Raeli, lernten gut Masai, überwandern ihre traditionelle Abneigung gegen sie,¹⁹ bauten eine Missionsarbeit einschließlich Schule, Poliklinik usw. auf und gründeten eine Gemeinde. In den ersten 6 Jahren arbeiteten sie mit einem amerikanischen Missionar zusammen. Seither leiten sie die Arbeit allein, haben aber Helfer aus der AGC. Die Arbeit ist erfolgreich,

¹⁷ Int. Håkan Wistrand 13.6.1986.

¹⁸ Hilaire Nkounkou uam., 75e Anniversaire de la Fondation de Madzia 27; Int. Riitta Siikannen 10.6.1986. Sie mussten im Januar 1983 nach einem schweren Unfall zurückkehren.

¹⁹ Die Kipsigis sahen die Masai als die, die ihnen ihr Vieh und ihre Frauen stahlen.

und seit einiger Zeit besteht 30 km entfernt eine Außenstation. Eine Selbsthilfe - „Harambee“ Sekundarschule ist geplant.²⁰

In West Pokot waren von Anbeginn der Arbeit keine weißen Missionare beteiligt. Die Arbeit wurde auf Anregung von George Kendagor, einem Pokot aus der AIC, begonnen, der nicht einverstanden war, dass die AIC dort nicht missionierte.²¹ Die Anfangsphase war durch Instabilität gekennzeichnet, doch seit 1969 geht die Arbeit stetig voran. Heute hat die AGC Mission dort im Gebiet von Chepnyal 10 Kirchen und 15 Schulen, und die Arbeit in einem neuen Gebiet wurde aufgenommen. Während der 1984/85er Hungersnot wurden dort bis zu 4000 Familien versorgt.²² Die AGC nennt ihre Leute in Masai und West Pokot Missionare. Sie hat auch ein für Mission zuständiges Komitee, aber die Inspiration für die Missionsarbeit geht doch eher vom Kenya Highlands Bible College und den dort lehrenden Missionaren aus.

Das Africa Inland Church Mission Board (AICMB)

Wesentlich stärkeres Gewicht in der ihm zugehörenden Kirche hat das AICMB. Es ist keine selbständige Missionsgesellschaft, hat aber eine eigenständige Organisation. Gegründet wurde das AICMB 1959 als eine gemeinsame Unternehmung der (damals nur beschränkt selbständigen) AIC und der AIM.²³ Erste Arbeitsgebiete sollten der Südsudan und Turkana sein, beides Gebiete, in denen auch die AIM arbeitete.²⁴ 1960 be-

²⁰ Int. Richard Adkins 17.12.1986.

²¹ Im Gebiet von Chepnyal hatte die Bible Churchmen's Missionary Society ein klein wenig evangelisiert, sie waren aber froh, dass die AGC eine intensive Arbeit dort begann (Int. Richard Adkins 17.12.1986).

²² Bedeutend unter den Missionaren sind Edward und Evaline Tonui (Int. Richard Adkins 17.12.1986). Es gibt erst einen Pokot Evangelisten, Paul Loboti (Int. Henry N'geno 18.12.1986).

²³ Peter Mualuko Kisulu, *A Missionary Called Peter*, Kijabe 1983, 15.

²⁴ Im Südsudan gab es dann durch die politische Entwicklung keine Einsatzmöglichkeit für die AICMB Missionare. In Turkana hatte Tom Collins, Pionier der AIM in Ost Pokot, versucht, durch evangelistische Besuche Eingang zu gewinnen (K.N. Phillips, Tom Collins of Kenya. *Son of Valour*, London 1965, 101ff, vgl. auch 70). Der erste AIM Missionar, der sich im Turkana Distrikt niederlassen durfte, war der Arzt Dick Anderson (1959).

gann Peter Kisulu mit seiner Frau die Arbeit in Turkana, zuerst zusammen mit Dr. Anderson, dann selbständig in Kalokol am Ufer des Turkana Sees („Lake Rudolf“). Peter Kisulu gründete eine Reihe von Gemeinden und Schulen.²⁵ Außerdem arbeitete er auch in der Hungerhilfe und gründete eine erfolgreiche²⁶ Fischerkooperative in Kalokol,²⁷ wobei das Ehepaar Kisulu selbst erst lernen musste, Fisch zu essen.²⁸ 1978 wurde Peter Kisulu zum Assistant Coordinator des AICMB berufen.²⁹ Diese Stelle gab er auf, als sich die Möglichkeit bot, seinen ursprünglichen Plan zu verwirklichen, Missionar im Südsudan zu werden.³⁰

Sehr erfolgreich arbeitete das AICMB auch unter den Giriama an der Küste Kenyas. Obwohl sie nicht islamisch waren, fand der erste Missionar, Rev. Mutandia, ein Kamba, anfangs nur sehr schwer Eingang.³¹ Als dann das Echo besser wurde, reichte das Geld des AICMB nicht aus. Bischof Mulwa (AIC) erbat daraufhin 1974 Unterstützung von der amerikanischen Christian Nationals Evangelism Commission (CNEC), die er für zehn AICMB Missionare erhielt.³² Heute ist die Arbeit als Kilifi District ein eigener Distrikt der AIC.³³ Das gleiche gilt für den Turkana District.

²⁵ Raymond H. Davis, A Study of the AIC among Kenya's Turkana People, MA Fuller, Pasadena 1978, 65. Vgl. Kisulu, A Missionary Called Peter 20.

²⁶ Davis, A Study 104. Die Kooperative hatte 1978 2000 Mitglieder.

²⁷ Kisulu, A Missionary Called Peter 24. Der Beginn seiner Missionsarbeit in Turkana fiel in eine Periode gesellschaftlichen Wandels, verursacht durch das Bevölkerungswachstum, Trockenperioden und äußere Einflüsse.

²⁸ Kisulu, A Missionary Called Peter 22.

²⁹ Ebenda 26. Coordinator war Michael Donovan.

³⁰ Kisulu, A Missionary called Peter 27, schreibt von Kisulus Hoffnung. CNEC Partners Prayer Guide 1985-1986, 51f beschreibt seine Tätigkeit unter den Toposa. Er ist Missionar des AICMB, sein Unterhalt wird aber von der Christian Nationals Evangelism Commission [Partners International] bestritten.

³¹ Der erste Durchbruch geschah im Dorf Mashahini. Anlass zur Einladung dorthin war, dass er einer Frau, die von dort zu einer sehr schwierigen Entbindung nach Malindi gekommen war, 60 Kshs geliehen hatte (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986).

³² Allen Finley; Lorry Lutz, The Family Tie, Nashville/Camden/New York 2nd 1983 (1981), 44f.

³³ Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986; Int. Christian Friedrich 20.12.1986.

Die Zahl der voll vom AICMB versorgten Missionare beträgt ungefähr vierzig, hinzu kommt etwa die gleiche Anzahl Missionare, die von District Church Councils versorgt werden³⁴ oder in Einzelfällen auch von einem Local Church Council.³⁵ Die Finanzierung der Arbeit geschieht im wesentlichen über zwei Kollekten an ersten Sonntagen im Monat.³⁶ Die Arbeitsgebiete befinden sich vorwiegend in den Randgebieten Kenyas,³⁷ die kulturell deutlich von den Stammgebieten der AIC (Kamba, Kikuyu uä.) unterschieden sind und wo das AICMB, zum Teil in Verbindung mit der AIM, Pionierarbeit leistet. Nicht als Pionierarbeit würde die kürzlich begonnene Missionsarbeit in Kakamega gelten. Die AIM hatte es abgelehnt, in diesem Gebiet zu arbeiten, weil es dort genug andere Missionen gab.

Ein typischer Sonderfall ist die Arbeit des AICMB in Ostuganda. Dort hatte sich, ohne Zutun von AIC, AIM oder AICMB, eine Gruppe von ca. 40 Gemeinden als eine Afrikanische Unabhängige Kirche gebildet, die dann die AIC um Hilfe bat. Weil zwischen der AIM und der Church of Uganda Einverständnis darüber bestand, dass die AIM in Uganda (West-Nile) nur für die Church of Uganda arbeiten würde, zögerte die AIC, sich in Ost-Uganda zu engagieren, nahm aber einen jungen Mann von dort in eine ihrer Bibelschulen auf. Inzwischen gelang es dem Leiter der ugandanischen Gruppe, dass seine Kirche unter dem Namen „Africa Inland Church“ von der Regierung anerkannt wurde. Im Lauf der Zeit hat dann die Church of Uganda die AIC Kenya von dem Einverständnis mit der AIM entbunden, da der Church of Uganda der Zugang zu der unab-

³⁴ Int. Rev. Samson Bet, President of AICMB, 14.12.1986.

³⁵ Int. Rev. Samson Bet 14.12.1986. Bet bejaht diese Möglichkeit sehr. Zum Beitrag der Ortsgemeinden gehört z.B. auch, dass die AIC Gemeinde Machakos den Bau der ersten Kirche unter den Giriama bezahlte (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986) und dass die Frauengruppe der Gemeinde Eldoret wiederholt Fahrten nach Pokot unternahm, um dort zu helfen (Int. Mrs Limo 14.12.1986).

³⁶ Dass erste Sonntage gewählt wurden, die die besten Kollekten bringen, zeigt, dass das AICMB wichtig genommen wird (Int. Rev. Samson Bet 14.12.1986).

³⁷ Turkana, Wajir, Isiolo, Marsabit, Lungalunga [Grenze nach Tanzania], Masai, Malindi, Shimba Hills [südlich Mombasa], West Pokot (Int. Rev. Samson Bet 14.12.1986). Im Tana District der AIC [Neulcirchener Mission] arbeiten zwei AICMB Missionare, die zwei der 18 Gemeinden des Distrikts [Bura 1 und Bura 2] gegründet haben (Int. Pastor Samson Kozi Maliwa, 20.12.1986).

hängigen Africa Inland Church Uganda doch verwehrt blieb.³⁸ Dieser Prozess, in dem eine neugegründete Afrikanische Unabhängige Kirche eine benachbarte Kirche oder Mission um Hilfe bittet, kommt immer häufiger vor.³⁹ Er trägt stark zur denominationellen Diversifizierung bei.

In der Arbeit des Africa Inland Church Missionary Board treten dieselben Probleme auf wie in der Arbeit anderer Missionen. In den Anfängen war die missionarische Intention manchmal größer als die finanziellen Mittel, so dass hin und wieder der Unterhalt der Missionare ausblieb.⁴⁰ Den kulturellen Unterschieden traten die AICMB Missionare genauso unvorbereitet gegenüber wie die frühen Missionare der westlichen Glaubensmissionen. Sie hatten damit zu kämpfen, dass Turkana und Masai andere Methoden der Körperpflege gewohnt waren, und wie die frühen europäischen Missionare konnten auch sie nicht begreifen, dass Nacktheit und Ziegenhäute durchaus als „anständige Kleidung“ empfunden wurden.⁴¹ Die mangelnde Sensitivität für die Unterschiedlichkeit der einzelnen kenyanischen Kulturen, besonders zwischen den Ackerbau treibenden Volksgruppen im Inneren Kenyas und den von Viehwirtschaft lebenden Volksgruppen an den Rändern des Landes, hat in Turkana zu einer Kirche geführt, die kulturell von Missionaren dominiert wird. In diesem Fall sind es aber nicht weiße, sondern kenyanische Missionare, die davon ausgehen, dass die Africa Inland Church im ganzen Land dieselben Regeln, Sitten und Gebräuche haben muss.⁴²

³⁸ Int. Jonathan Hildebrand 15.12.1986.

³⁹ Zwei Missionsarbeiten der Evangelical Lutheran Church of Tanzania sind so entstanden: Ost Zaire (Die Communauté Évangélique Luthérienne du Zaire-Est, deren Anfänge auf 1965 zurückgehen, ist heute [1986] noch nicht als Mitglied der ECZ akzeptiert, vgl. auch Irvine, The Church of Christ in Zaire 19) und Burundi (Isaac Makanta, Tansanianische Lutheraner in Äußerer Mission in: Blick in die Welt 11/1987,3).

⁴⁰ Vgl. z.B. Kisulu, A Missionary Called Peter 25. Heute erhalten die Missionare ihr Gehalt, im Gegensatz zu manchen Pastoren der AIC, regelmäßig (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986).

⁴¹ Peter Kisulu, A Missionary Called Peter 20f; Int. Jonathan Hildebrand, Eldoret. 14.12.1986.

⁴² 1977 bestand die Leitung des Distrikts aus zwei Turkana, vier Weißen und vier "down-country" Kenyanern. Die weißen Missionare waren insgesamt kulturell großzügiger, z.B. gegenüber der Sitte der pastoralen Turkana, Blut zu essen; auch für Polygamie hatten sie mehr Verständnis (Davis, A Study of the AIC among Ker.yä: sTurkana People 77,80ff; Int.

Stammen alle Missionare einer Missionsgesellschaft aus demselben Land wie die zu Missionierenden, stellt sich unter Umständen das Problem der Selbständigkeit der jungen Kirche in doppelter Schärfe. Missionare aus Übersee wissen, dass sie die Leitung der Kirche irgendwann in „einheimische Hände“ übergeben müssen, aber Missionare aus demselben Land sind ja „Einheimische.“ Das hat dazu geführt, dass im Kilifi Distrikt das Verhältnis zwischen „einheimischen“ (Giriama) Pastoren und „fremden“ (Kamba) Pastoren sehr gespannt ist,⁴³ weil die AIC die Frage der „Euthanasie der Mission“ zwar gegenüber der AIM, nicht aber gegenüber ihrer eigenen Mission erfolgreich durchdacht hat.

Die Evangelical Missionary Society, Jos

Die größte afrikanische Mission ist vermutlich⁴⁴ die mit der ECWA eng verbundene EMS in Nigeria, geleitet von dem auch in Übersee bekannten Rev. Panya Baba.⁴⁵ Die Anfänge gehen bis auf das Jahr 1948 zurück. Damals ermutigten zwei Nigerianer (Basufawa und Dogo) und ein Missionar der SIM (McElheran) nigerianische Gemeinden, nigerianische Missionare auszusenden. 1949 forderte die SIM sie auf, die „African Missionary Society“ zu gründen. 1950 wurde der erste Missionar nach Tsanyawa (Kano State) im Norden Nigerias ausgesandt.⁴⁶

Jonathan Hildebrand 14.12.1986). Ein Symptom ist auch, dass keiner der "down-country" Kenyaner in Turkana predigt (81), selbst nicht der Leiter des District Church Councils, der mit Ana Maraka, der einzigen Turkana, die eine Bibelschule besuchte, verheiratet ist. (Ana Maraka spielt eine sehr wesentliche Rolle in der Frauenarbeit der AIC in Turkana.) Die Grundhaltung der kenyanischen Missionare ist, dass die AIC im ganzen Land genau gleich sein muss (Int. Malcolm Collins 10.12.1987).

⁴³ Für ein Jahr gelang es den jungen Giriama Pastoren, von den älteren Kamba Pastoren die Leitung zu übernehmen (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986; Int. Christian Friedrich 20.12.1986).

⁴⁴ Keyes, *The Last Age of Missions* 142 nennt 1250 Missionare der Church of the Lord 'Aladura', Keyes stellt allerdings (66) in Frage, ob alle seiner Definition "cross-cultural missionary" entsprechen. Das gleiche gilt für die 569 Missionare der ghanesischen Apostles Revelation Society (69; nach WCE hat sie 60000 Mitglieder).

⁴⁵ Zur Zeit ist Panya Baba auch President of ECWA. Dazu siehe: Panya Baba, *Arise and let us re-build ECWA. The adress of ECWA President at the consultation meeting of the DCC chairmen and secretaries, October 25th-26th, 1988, Jos in: ECWA Today, No.6, April 1989.*

⁴⁶ N.N., *The Evangelical Missionary Society of the Evangelical Churches of West Africa, Jos oJ.*

Die später in EMS umgenannte African Missionary Society ist als Organisation älter als ECWA.⁴⁷ Trotz der späteren Integration in die ECWA hat sich die EMS eigene Strukturen und, besonders durch eigenständige Geldquellen und durch selbständige Verwaltung des Geldes, eine große Unabhängigkeit erhalten. Der Mission steht eine klare zentrale Leitung vor.⁴⁸ Im Bereich der ECWA hat sie in jedem der 13 District Church Councils einen EMS District Coordinator.⁴⁹ Zur Zeit [Ende 1987] ist die EMS dabei, das sehr beengte Hauptbüro zu erweitern.⁵⁰

Die Missionare der EMS sind über ganz Nigeria verteilt, die Mehrheit der fast 500 Missionare⁵¹ arbeitet im Norden des Landes. Strategie der EMS war es, zuerst die noch nicht erreichten „heidnischen“ Gruppen zu missionieren, die sich der Ausbreitung des Islams zum Teil durch Ausweichen in Rückzugsgebiete widersetzt hatten. Die größte „Entdeckung“ auf diesem Gebiet waren die Maguzawa, etwa 5% (=500000) aller Hausa Sprechenden,⁵² die keine Muslime werden wollten.⁵³ 1975 führte Gerald Swank im Auftrag der Nigeria Evangelical Fellowship eine Untersuchung über missionarisch unerreichte und nicht mehr als 75% islamische Volksgruppen durch.⁵⁴ Sie lenkte die Aufmerksamkeit der

⁴⁷ Die Organisation der ECWA begann 1954, 1956 wurde sie offiziell registriert als Association of Evangelical Churches of West Africa. (Ian M. Hay, A Study of the Relationship Between SIM International and the Evangelical Missionary Society, DMiss Trinity Deerfield 1984, 151).

⁴⁸ Die Zentrale wird geleitet von Panya Baba als Direktor (seine Sekretärin ist die Amerikanerin Ruth Cox), sein Vertreter ist Pastor James Gabis (studierte zwei Jahre am All Nations Christian College in der Nähe von London), "Travel Coordinator" ist Samson Deba.

⁴⁹ ECWA Prayer Guide and Directory, Jos 1985.

⁵⁰ EMS News 1987. Für die nächsten Jahre wird auch eine Verdoppelung der Zahl der Missionare auf ca. 900-1000 erwartet (Rundbrief James Gabis, End of 1986).

⁵¹ Laut Statistik vom April 1986 hatte die Evangelical Missionary Society 465 Missionare, davon arbeiteten mindestens 285 in Nordnigeria außerhalb des eigentlichen ECWA/SIM Gebietes.

⁵² Da die Maguzawa kein geschlossenes Siedlungsgebiet haben, wurden sie nicht als eigene Volksgruppe wahrgenommen. Es gab in ihrem Gebiet auch einzelne Missionsstationen, bes. Malumfashi (SIM/ECWA), ein späteres Zentrum der EMS Missionsarbeit unter den Maguzawa.

⁵³ Ihr Name "die Weggelaufenen" ist von dieser Flucht vor dem Islam abgeleitet.

⁵⁴ Veröffentlicht als: Gerald O. Swank, Frontier Peoples of Central Nigeria and a Strategy for Outreach, Pasadena 1977.

EMS auf die Maguzawa und ihre Bereitschaft, die Religion zu wechseln. Sehr bald stellte sich heraus, dass die vorgesehenen 10 Missions-ehepaare nicht ausreichten. Heute arbeiten etwa 70 Missionsehepaare der EMS unter den Maguzawa. Da die Bereitschaft zur Bekehrung unter den Maguzawa so unerwartet groß war, wurden für eine gewisse Zeit viele Evangelisten, besonders Bibelschüler, direkt nach dem Abschluss der Schule für ein Jahr⁵⁵ oder eine kürzere Zeit in der Arbeit unter den Maguzawa einge-setzt.⁵⁶ Die Mission versucht jedoch zunehmend, auch unter den Maguzawa nur mit längerfristig arbeitenden Missionaren zu arbeiten.⁵⁷ Eine weitere Notmaßnahme waren dreimonatige, von Pastoren der ECWA geleitete Kurzbibelschulen nur für Maguzawa.⁵⁸ Heute [1987] besuchen schon etwa 500 Maguzawa mehrjährige Bibelschulen.⁵⁹

Neben der Arbeit in den „heidnischen Restgebieten“ des Nordens, die den größten Teil der EMS Missionare absorbiert, leistet die EMS auch eine gewisse Diaspora Arbeit im Süden Nigerias,⁶⁰ in einigen Fällen auch in „katholischen“ Gebieten.⁶¹ Ein wichtiger, wenn auch zahlenmäßig noch geringer Aspekt der Arbeit der EMS ist die Missionsarbeit im Ausland: In Accra arbeitet ein Missionsehepaar und hat eine Hausa

⁵⁵ 1979 war der Einsatz von 52 weiteren Ehepaaren vorgesehen (Rev. Panya Baba. Progress Report of Work Among the Maguzawa, Dez. 1978).

⁵⁶ Ihr Einsatz hat zeitweise die Statistiken der EMS aufgebläht. Die für 1956, angegeben Zahlen enthalten nur Missionare, die sich für wenigstens drei Jahre haben. Etwa 3/4 arbeiten länger in der EMS.

⁵⁷ Panya Baba, Evangelism Report L.O. Seminar Jos 16.-17.2.1982; Int. Rev. Panya Baba 3.2.1987.

⁵⁸ Panya Baba, Progress Report of Work Among the Maguzawa, Dez. 1978. 800 nahmen an den Kursen von Januar bis März 1979 teil (Circular letter Panya Baba June 1979).

⁵⁹ EMS News 1987.

⁶⁰ Etwa 20 Missionare können zu dieser Arbeit gerechnet werden.

⁶¹ Z.B. in Obudu im Cross River State (Rev. David Thomas, Report on my Missionary Journey to Obudu CRS, 1.10.1984). 1987 wurde die Gemeinde offiziell registriert, aber die Behörde lehnte den Namen EMS/ECWA als unbekannt ab und schlug vor, den Namen ELWA Church anzunehmen, da ihre Verkündigung so ähnlich sei wie die von Radio ELWA, der zur SIM gehörenden Radiostation bei Monrovia in Liberia. Der Missionar Sabo Kurah stimmte der Namenswahl zu (EMS News 1987).

Diaspora Gemeinde gegründet.⁶² In Niger arbeitet die EMS zusammen mit der SIM im Rahmen der Églises Évangéliques du Niger. Das eigenständigste Engagement ist im Chad, wo zurzeit 12 EMS Missionare arbeiten. 1987 wurde die EMS von der dortigen Regierung offiziell anerkannt.⁶³ Die Missionare sind meist Staatsbürger des Chad, die in Nigeria gelebt und gelernt und zum Teil auch als EMS Missionare gearbeitet haben, aber im Zuge der Ausweisung der Chadianer aus Nigeria das Land verlassen mussten. Eine Erweiterung der Arbeit im Ausland ist vorgesehen.⁶⁴ Ein großes Problem bilden die Devisengesetze des Landes, die Geldsendungen für die Missionsarbeit im Ausland sehr erschweren.⁶⁵ Zur Zukunftsvision der EMS gehört auch ein ernsthaftes Engagement in der Großstadtevangalisation. Zu diesem Zweck studiert James Gabis ab September 1987 in den USA am Westminster Theological Seminary drei Jahre „Urban Evangelism“.

Ein Vergleich zwischen ECWA und COCIN zeigt, dass bewusstes Engagement mit den dazugehörigen Strukturen eine Kirche in der Missionsarbeit stärker motiviert, als die volle Integration in die normale Verwaltung einer Kirche das vermag: COCIN ist halb so groß wie ECWA,⁶⁶ beide haben ihren Verwaltungssitz in Jos nur drei Minuten Fußweg voneinander entfernt und arbeiten in demselben Großraum Nigerias,⁶⁷ aber ECWA hat etwa zehnmal so viele Missionare.⁶⁸ Der Schwerpunkt der Arbeit liegt im Bornu State im Nordosten Nigerias. Ein theologischer Lehrer hat auch als Missionar im Sudan gearbeitet.⁶⁹ Ihre

⁶² Circular letter EMS Juni 1979.

⁶³ Der Antrag war schon 1985 gestellt worden (Int. Rev. Panya Baba 4.2.1987; EMS News 1987).

⁶⁴ Int. Rev. Panya Baba 4.2.1987.

⁶⁵ Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

⁶⁶ Laut WCE hat COCIN 220 000 Mitglieder, ECWA 500 000.

⁶⁷ ECWA wurde 1900 von der SIM begonnen, COCIN 1904 von der SUM.

⁶⁸ Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987; Int. Rev. Petrobas S. Oashi 6.2.1987. Die Zahlen sind nicht ganz einfach zu vergleichen. Oashi nennt 32 Ehepaare, dazu zählt er aber auch die Missionare in Abuja, der neuen Hauptstadt des Landes.

⁶⁹ Int. Rev. Petrobas S. Oashi 6.2.1987.

Arbeit ähnelt der der Missionare der Evangelical Missionary Society.⁷⁰ Die Qua Iboe Church hatte lange Zeit keine bewusste Mission gehabt. Aber auch sie beginnt jetzt, eine missionarische Vision zu entwickeln.⁷¹

Das Missionsbewusstsein wecken: Mission CECCA Zaire

So wie in den politisch expansiveren und wirtschaftlich wohlhabenderen evangelischen Ländern Europas das Missionsbewusstsein zuerst erwachte, finden sich auch in Kenya und Nigeria, wirtschaftlich kräftigen und stark evangelischen Ländern, die meisten Missionsinitiativen. Nordostzaire ist zwar auch stark evangelisch, aber verglichen mit Kenya äußerst arm. Es ist deswegen bemerkenswert, dass gerade hier eine Kirche versucht, das Missionsbewusstsein und das Engagement für die Weltmission zu wecken.

Die ersten Anfänge verweisen nach Kilcreggan in Schottland. Von der dort 1978 tagenden weltweiten Konferenz des WEC (INTERCON 1)⁷² brachte Nonziodane Maronzi, der Repräsentant Ldgal und Leiter der CECCA16, die Frage mit, warum seine Kirche keine Missionare aussende.⁷³ Von seiten der WEC Missionare griff besonders Margaret White, Lehrerin an der Sekundarschule in Ibambi, die Idee auf.⁷⁴ Nonziodane bewegte seine Kirche 1983 dazu, grundsätzlich zu beschließen, eine sendende Kirche zu werden.⁷⁵ Nach sorgfältiger Vorbereitung sollten 1987 die ersten Missionare ausgesandt werden.⁷⁶ 1983 bildete

⁷⁰ Beispiele aus der Arbeit sind berichtet in: Jean Hamilton, A Stranger Came. An account of the missionary enterprise of the Church of Christ in Nigeria as told through the lives of some Nigerian missionaries, Sidcup 1984.

⁷¹ Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987.

⁷² WEC, International I feeders' Conference. Report and Resolutions 3-26 June 78. Gerrards Cross 1978.

⁷³ Int. Rev. Nonziodane Maronzi 12.1.1986.

⁷⁴ Später engagierte sich auch noch Douglas Craig stärker (Int. Annette Boffing. 12.1.1986).

⁷⁵ Prot. Missionary Conference 9.-16.1.1983.

⁷⁶ 1983: Information. 1984: Information. Gebetskreise. Sammlungen. 1985: Vorbereitungen für das Ausbildungsprogramm. 1986: Kandidatenkurs, 1987: Erste Aussendungen (Int. Rev. Nonziodane Maronzi 26.4.1984).

man ein Missionskomitee, seit 1983 wird auch eine zweiseitige Missionszeitschrift herausgegeben.⁷⁷ Die Missionsmotivation in den Gemeinden wurde aktiv betrieben und für jedes Gebiet Missionsvertreter gesucht. Jeder Pastor, Evangelist und Katechist erhielt die Zeitschrift, und überall versuchte man, Gebetsgruppen zu bilden. Geldsammlungen sollten eine Aussendung vorbereiten.⁷⁸ In der Werbung für die Mission wurden die französischsprachigen Länder Westafrikas in den Vordergrund gestellt, in denen auch der WEC arbeitet.

Schwerer zu entscheiden war die Frage, ob zukünftige Missionare von der Kirche CECCA16 (bzw. der zu ihr gehörenden Mission Mondial, später Mission CECCA Zaire) oder vom WEC ausgesandt würden. Die Frage wurde dann so entschieden, dass CECCA16 sie durch Mission CECCA Zaire (MCZ) aussendet, sie in Westafrika im Rahmen der dortigen Kirche arbeiten und vom WEC Rat und Unterstützung erhalten.⁷⁹ Zur Diskussion stand auch die Frage der Finanzierung. Es wurde entschieden, auch Geld aus dem Ausland anzunehmen, aber dort nicht darum zu werben.⁸⁰ 1985 meldeten sich drei Ehepaare als Kandidaten. Das Ehepaar Mbongo/Idoti wurde zum Sammeln von Erfahrungen nach Kisangani in die Diaspora Arbeit geschickt, die Ehepaare Nefunga/Kanina und Kokyakake/Ebayite nahmen am Kandidatenkurs 1986 in Ibambi teil, den Margaret White leitete.⁸¹

Anfang 1987 beschloss die Generalversammlung der CECCA16, auch Geld für die auszusendenden Missionare aus dem allgemeinen Haushalt

⁷⁷ 1984 (Nr 4) betrug die Auflage Tazama (Swahili) 800, Botala (Lingala) 600, Regardez (Französisch) 200 (Prot. Comité de la Mission CECCA Zaire 3.8.1984). Das Konzept der Zeitschrift ist, in sehr vereinfachter Weise, der von Leslie Brierley, früher WEC Guinea-Bissau, herausgegebenen und speziell der Weltmissionsmotivation in der Zwei-Drittel-Welt dienenden Zeitschrift "LOOK" nachempfunden.

⁷⁸ 1984 - 1986: 42 165 Zaire. Etwa die doppelte Summe wurde aus dem Ausland gespendet (Information in der Sitzung des Missionskomitees der CECCA16 in Ibambi am 13.1.1987).

⁷⁹ Int. Annette Batting 14.1.1987; Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

⁸⁰ Prot. Mission Mondiale [=MCZ] 23.5.1983.

⁸¹ Tazama No 11, April 1986.

zur Verfügung zu stellen.⁸² Die Mission berief Sadeyna, der sich schon längere Zeit in seiner Freizeit engagiert für die Mission eingesetzt hatte,⁸³ zum hauptamtlichen Koordinator der Mission Mondial. Er gab dafür eine gute Stelle im Gesundheitswesen der Kirche auf. Margaret White wurde Zweiter Koordinator.⁸⁴ Auch eine Namensänderung wurde nötig: Weil der Name Mission Mondial zu ähnlich klang wie Weltrat der Kirchen (Conseil Mondiale des Eglises) und sich daraus auch schon Missverständnisse ergeben hatten, wurde eine Änderung in Mission CECCA Zaire (MCZ) beschlossen.⁸⁵ Wie andere Missionen in ihren Anfängen blieb auch die MCZ von Schwierigkeiten nicht verschont: Kokyakake, der erste Kandidat für den Chad, zog Anfang Januar 1987 seine Kandidatur zurück,⁸⁶ und Nefunga konnte vorläufig wegen seines schlechten Gesundheitszustandes nicht an die Elfenbeinküste ausreisen.⁸⁷ Das bedeutete, dass die Kirche mit ihrem Zeitplan in Verzug geriet. Die Hauptarbeit war weiterhin die Missionsmotivation, für die zusätzlich Margaret White vom Schuldienst freigestellt wurde.⁸⁸ Seit Ende 1988 arbeitet das Ehepaar Nefunga/Kanina an der Elfen-

⁸² Die Mission hat eigene finanzielle Verantwortung und muss den größeren Teil des Geldes selbst aufbringen. Aber aus dem allgemeinen Haushalt wird doch für die Mission etwa so viel Geld zur Verfügung gestellt wie für den Leiter der Kirche.

⁸³ Sadeyna hatte im Bereich von Ibambi und darüber hinaus regelmäßig Missionsseminare zur Motivation der Gemeinden durchgeführt. Wie in alten Zeiten der Glaubensmissionen berichtet er auch von Bekehrungen bei diesen Einsätzen (Int. Sadeyna 14.1.1987).

⁸⁴ Lokanya Ntuafu (Gemeinde Lubutu), der Repräsentant der Mission im Südteil der Kirche, schlug Margaret White (zu der Zeit in England) als Koordinator vor, "weil die Verfassung der Mission auf einen Europäer zugeschnitten sei und nur zu ihm Geld aus Europa kommen würde." Man verstand sein Argument, meinte aber, ein Zairois, der wirklich für die Sache begeistert sei, wäre als Koordinator besser, und Geld käme zu Margaret White auch, wenn sie nur Zweiter Koordinator wäre (Sitzung Comité Mission Mondial 14.1.1987).

⁸⁵ Sitzung Comité Mission Mondial 14.1.1987.

⁸⁶ Wenige Tage darauf wurde er anstelle von Nonziodane zum Leiter der Kirche (Représentant legal) gewählt (The Frontiersman 2,1988,14). Erneute Ausreisevorbereitungen wurden durch die Unruhen November 1991 verhindert.

⁸⁷ Margaret White - Ans van Wageningen 3.12.1987.

⁸⁸ Margaret White - Fiedler 17.10.1987. Es sind auch schon Auswirkungen zu spüren, dass die Kirche sich mehr Mühe gibt, die noch unerreichten kleinen Volksgruppen in ihrem Bereich zu missionieren (Tazama 16 und 17, Juli und Okt. 1987). Durch die Zeitschrift Botala erhielt ein Pastor den Ruf, in Iowa zu arbeiten (Sitzung Comité Mission Mondial 14.1.1987).

beinküste und wird 1992 zum ersten Heimataufenthalt in Zaire erwartet.

Interdenominationelle afrikanische Glaubensmissionen

Die zweite Stufe der Entwicklung afrikanischer Missionsinitiativen⁸⁹ sind interdenominationelle Glaubensmissionen, die, anders als Keyes Statistiken zeigen, zurzeit noch selten sind.⁹⁰ Ihre Zahl nimmt aber deutlich zu. Drei frühe westafrikanische Glaubensmissionen werden nachfolgend dargestellt.⁹¹

Die Ursprünge der Christian Outreach Fellowship reichen in das Jahr 1974 zurück, als eine Gruppe von Ghanesen auf einer „Easter House Party“ zu der Erkenntnis kam, dass in Ghana viele Menschen noch nie das Evangelium gehört hatten und angesichts des gegenwärtigen Fortschreitens der Missionsarbeit auch bis ins Jahr 2000 wohl keine Chance dazu haben würden. Sofort wurde die interdenominationelle *Christian Outreach Fellowship* (COF) gegründet und 1976 legal inkorporiert. Sie wurde aber erst 1982 wirklich aktiv. Das Ziel der COF ist es, die unerreichten Dörfer und Gebiete Ghanas zu identifizieren und selber in ihnen missionarische Arbeiten zu beginnen oder andere christliche Gruppen oder Kirchen dazu zu bewegen. Wie die frühen klassischen Missionen hat auch die COF eine Vereinsstruktur. Ihre grundlegenden

⁸⁹ Auch in Asien sind die interdenominationellen Missionen die zweite Stufe. Eine der bedeutenden interdenominationellen Missionen in Asien ist die Indian Evangelical Mission. Ihre Geschichte ist dargestellt in: Esther Williams, *Sacrifice or Investment. Indian Evangelical Mission 1965-1985*, Bangalore 1985.

⁹⁰ Keyes führt nach Ausweis der eingegangenen Fragebogen 29 von 77 afrikanischen Missionen als interdenominationell oder nicht-denominationell. 22 davon sind aber eindeutig denominationell wie die Namen zeigen (z.B. Church of Melchizedec; Musanda Holy Ghost Church; Evangelical Lutheran Church of Tanzania, Departn: cf Missions and Evangelism). AEF (Südafrika) und Dorothea Mission (Zimbabwe) gehören zu internationalen Glaubensmissionen, bei zweien ist nicht Society (Ägypten), African Enterprise (Südafrika [unter Kenya nicht erwähnt]) und Christian Outreach Fellowship (Ghana) mit zusammen 54 Missionaren. Statt 44% der afrikanischen Missionen sind, je nach Berechnungsmethode, 4 oder 6% interdenominationell.

⁹¹ Eine untypische interdenominationelle Mission ist African Enterprise, siehe S. 384.

Einheiten sind die COF Core Groups.⁹² Wie die Glaubensmissionen ist die COF interdenominationell und folgt dem finanziellen „Glaubensprinzip.“⁹³ Eine große Rolle spielt das eschatologische Motiv. Wie die typischen Glaubensmissionen wird die COF durch ein Council kontrolliert.⁹⁴ Die bisherigen Arbeitsgebiete liegen alle in Ghana.⁹⁵ Die beiden Büros der COF sind in Accra und Kumasi, Direktor ist William Ofori Atta.⁹⁶

Nach Abschluss des Universitätsstudiums kamen Bayo Famonure und einige andere junge Leute 1974 aus dem Süden Nigerias im Arbeitsdienst (National Service) nach Soba, nicht weit von Zaria. Mit Erlaubnis des Emirs von Zaria evangelisierten sie in der Stadt. Es festigte sich in ihnen der Eindruck, dass der Norden Nigerias ihr Missionsgebiet sei. Nach Abschluss des Jahres im National Service blieb Bayo Famonure als Mitarbeiter der NIFES (Nigeria Fellowship of Evangelical Students) im Norden und begann, zusammen mit Amos Aderonmu, dem späteren ersten hauptamtlichen Mitarbeiter, CAPRO (*Calvary Productions/Calvary Ministries*)⁹⁷ mit dem Ziel aufzubauen, unter den unerreichten Volks-

⁹² "As part of its strategy, COF seeks to establish a cadre of Core members all over Ghana who will place the affairs of COF among their highest priorities. These Core Members should gather in their own localities to form COF CORE GROUPS. These CORE GROUPS are to be responsible, self-motivating practically self-governing constituencies of COF."

⁹³ Das typische Erbe der Glaubensmissionen zeigt sich auch in der Verwendung von Gedichten und im Inhalt des im COF Informationsblatt oJ., 4 [gültig 1987], zitierten Gedichts:

Three things the Master asks of US
And we who serve Him here below,
And long to see His Kingdom come
May PRAY and GIVE or GO.
He needs them all - the open hand
The willing feet, the praying heart. (Author unknown, capitals added)

⁹⁴ Es ist zusammengesetzt aus Mitgliedern wichtiger Denominationen und Vertretern von Gruppen wie: SIM, WEC, Bibellesebund, Maranatha Bible College, Christian Service College, Campus Crusade, Navigatoren.

⁹⁵ Genannt werden: Chiana (Upper East Region), Klonu und Anfoe Mafi (Volta Region), Hebron und Mensah Krom (Rural Accra).

⁹⁶ COF - Fiedler 17.6.1987.

⁹⁷ Falls nicht anders ausgewiesen, stammen die Informationen aus: Int. Naomi Anne Famonure, Training Secretary of CAPRO, 5.2.1987.

gruppen Nigerias⁹⁸ und im Ausland zu missionieren.⁹⁹ Darüber hinaus hat sich CAPRO die Aufgabe gestellt, die Christen Nigerias auf die ihnen fremde Missionsaufgabe aufmerksam zu machen.¹⁰⁰ Dazu werden „Mission Awareness Seminars“ abgehalten, Gemeinden und christliche Gruppen besucht usw. Ein wichtiger Zweig von CAPRO ist die Missionschule in Gana Ropp bei Barkina Ladi/Jos.¹⁰¹

Zentrum der Arbeit von CAPRO ist die kommunitäre Zentrale in Gana Ropp, einem verlassenen Zinntagebau,¹⁰² wo Leiter, Missionare und Studenten gemeinsam leben. Parallelen zu frühen europäischen Glaubensmissionen fallen auf: die Unbekümmertheit gegenüber kirchlichen Strukturen und Vorurteilen, Zusammenarbeit mit allen, die dazu bereit sind, die großräumige Vision, Armut, Opferbereitschaft und ansteckender Enthusiasmus. Eine weitere Parallele ist auffallend: die gleichberechtigte Stellung der Frauen. Sie werden genauso wie die Männer ausgebildet, können als ledige Missionarinnen allein Pionierarbeit tun,

⁹⁸ Etwa ein Dutzend Missionare arbeiten unter den Maguzawa, Mumuye, Gwari und Dukkawa. Als nächste Gruppen sind vorgesehen: Kanuri und Hausa (in Kaduna State). Zu den genannten Volksgruppen vgl. auch die ausführlichere Darstellung in LOOK [Nigeria] Special Celebration '86 issue.

⁹⁹ Bisherige Engagements im Ausland: Gambia (mit WEC) Victoria Hasan [sie arbeitet jetzt, 1987, unter den Gwari in Nigeria (Occupy, Special Celebrations Edition 1986)] und Amos Aderounmu, je zwei Jahre. Zur Zeit niemand. Senegal: Ein Ehepaar, zwei junge Männer. CAPRO ist als eigenständige [und erste afrikanische] Mission registriert [Vgl. Amos Aderounmo, Country Profile Senegal in: LOOK [Nigeria] 1/1986], 5. Guinea (Zusammenarbeit mit WEC): zwei Ehepaare, ab 1987 auch Amos Aderounmu. Nordkamerun: eigenständige Arbeit in den Mandara Bergen. Liberia: Eine Frau beim Bibellesebund. Niger: Ganz von Anfang an evangelistische Einsätze (im Rahmen der Église Évangélique du Niger), aber keine dauernd dort wohnenden Missionare.

¹⁰⁰ "We try to make other Christians aware of missions and missionary work. The mind of Nigerian Christians is foreign to missions, we think of Whites" (Naomi Famunore 5.2.1987).

¹⁰¹ Vgl. S. 409 .

¹⁰² Die Zentrale war zuerst in Soba, dann in Zaria. Dann war Kauna bei Kafanchan die Zentrale, wo sich heute noch die mit einfachen Mitteln und der körperlichen Arbeit aller Beteiligten gebaute "Discipleship Training School" befindet (Vgl. Occupy, Special Celebrations Edition, 3). Dann zog sie in gemietete Räume nach Jos. Veranlasst durch ein prophetisches Wort, dass ihnen ein "Mining Compound" verheißen sei, erkundigten sie sich bei den Bergwerksgesellschaften und bekamen den verkommenen Gana Ropp Mining Compound mietfrei zur Verfügung gestellt. was die Bergwerksgesellschaft vor einem weiteren Verlust an Eigentum durch Vandalismus bewahrte.

körperliche Arbeit wird von Frauen und Männern gleicherweise verrichtet. Eine Frau (Naomi Famunore) ist Training Secretary der CAPRO. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zu den früheren nigerianischen Missionen vor, die nur Ehepaare als Missionare aussandten.¹⁰³

Neu ist die soziologische Zusammensetzung: Für die Missionare der CAPRO ist Universitätsausbildung das Normale.¹⁰⁴ Damit unterscheiden sie sich z.B. von der EMS, in der Universitätsniveau die seltene Ausnahme ist.¹⁰⁵ Umgangssprache der Missionare und Unterrichtssprache der Schule ist Englisch.¹⁰⁶ Viele der Studenten, die mit CAPRO arbeiten oder in Kontakt stehen, sind von der NIFES geprägt. Möglich ist, dass die Studentenbewegung NIFES in ihrem interdenominationalen Charakter Vorbild für CAPRO gewesen ist.¹⁰⁷ Neben etwa 45 Missionaren hat CAPRO eine Medienabteilung, die zwei Zeitschriften herausgibt und einige Bücher, dazu an Filmen und Radioprogrammen beteiligt ist.¹⁰⁸

Die zweite Glaubensmission Nigerias ist die von Reuben E. Ezemadu in Ibadan gegründete *Christian Missionary Foundation* (CMF). Ihr Hintergrund ist das 1977 gegründete Christian Students Social Movement of Nigeria (CSSM).¹⁰⁹ Ein Vortrag zum Thema „Missionary Challenge Facing

¹⁰³ Seit einigen Jahren werden von der EMS in bestimmten Situationen auch ledige Männer ausgesandt, die aber nach drei Jahren verheiratet sein müssen, wenn sie Missionare der EMS bleiben wollen (Int. Rev. Panya Baba 6.2.1987).

¹⁰⁴ Bestätigt auch durch Int. Rev. Panya Baba 6.2.1987; Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987; Int. Nike Akinkunmi 5.2.1987; Int. Taiwo Rotibi 5.2.1987.

¹⁰⁵ Panya Baba sieht deswegen CAPRO nicht als Konkurrenz zur EMS, sondern als notwendige Ergänzung (Int. Rev. Panya Baba 6.2.1987).

¹⁰⁶ Naomi Famunore, Focus on School of Missions in: Occupy, Special Celebrations Edition 1986. 4f.

¹⁰⁷ Bayo Famunore war NIFES Sekretär für Nordnigeria. NIFES hat eine sehr ähnliche charismatische Spiritualität wie CAPRO. NIFES hat in ihrem Programm als einen der Hauptschwerpunkte "Missionary Awareness" (NIFES - Fiedler 4.3.1987).

¹⁰⁸ Geleitet von Timothy O. Olonade. Olonade ist missiologisch sehr interessiert und einer der treibenden Kräfte im NEMA, dem Zusammenschluss der evangelikalen Missionen Nigerias (Int. 5.2.1987).

¹⁰⁹ Reuben E. Ezemadu, Focus on the Christian Missionary Foundation, MS für Mission Focus Magazine 1987, 3.

Nigerian Christians Today“ auf der CSSM Konferenz 1981 führte zu 57 Meldungen für den Missionsdienst und im Jahr 1982 zur Gründung der Christian Missionary Foundation unter dem Motto: „Ministering the whole word to the whole man in the whole world.“¹¹⁰

Die Arbeit steht unter dem eschatologischen Motiv, „den König zurückzubringen.“¹¹¹ Ziel ist, in unerreichten oder wenig erreichten Gebieten Gemeinden zu gründen,¹¹² in Nigeria wie in anderen Ländern.¹¹³ Mehr Gewicht scheint zurzeit aber die Aufgabe der Missionsmotivation zu haben. Dabei geht es wie bei CAPRO darum, die nigerianischen Christen mit der Aufgabe der Weltmission vertraut zu machen. Ziel der CMF ist es aber auch, in anderen Ländern Afrikas missionarische Zentren zu errichten, die sich selbst finanzieren.¹¹⁴ Ein erstes solches Zentrum, dessen Mitarbeiter zum Teil in Lagos ausgebildet wurden, hat in Malawi Gestalt gewonnen. Auch von Kenya aus werden evangelistische Einsätze außerhalb des Landes unternommen. Soweit wie möglich sollen die Missionare als „volunteer missionaries“ ihren Lebensunterhalt im Land

¹¹⁰ "[CMF] sponsors career missionaries, volunteer missionaries and short-term missionaries to fulfil the call of God upon them, and supports them with prayers and gifts. CMF also engages in health, agricultural and other services aimed at improving the physical lives of the people" (Introducing the Christian Missionary Foundation the physical lives of the people" (Introducing the Christian Missionary Foundation oJ.)

¹¹¹ Mt 24,14 (CMF, Taking Advatage of the Open Doors for Missions in 1987, 3).

¹¹² CMF, Taking Advantages 1; "It has an express purpose of reaching areas in Nigeria, Africa and other parts of the world where the Gospel of our Lord Jesus Christ is yet to gain roots" (Introducing the CMF).

¹¹³ Die bisher begonnenen Arbeiten in 11 Ländern bedeuten keinen Vorstoß in unerreichte Gebiete dieser Länder. Es handelt sich meist um evangelistische Arbeit und Schulungsarbeit, z.B. in St. Rita bei Cotonou, Benin (Ehepaar Zinsou), in den Slum Gebieten von Pt. Bouet, Elfenbeinküste (Gloria und James Kwarteng), in den Vororten von Entebbe, Uganda (Ehepaar Gichuru) oder unter den Armen in Zimbabwe (Rose Kubeyinje). John Adeniji arbeitet in Gambia mit dem WEC als Lehrer [Int. 30.7.1986], Chinwe Onochie ist Mitarbeiterin der Kinderevangelisationsbewegung an der Elfenbeinküste [Profile of CMF Missionaries 1986/1987] uam.

¹¹⁴ The role that CMF aims to play in emerging Missionary work in Africa is to stimulate Christians in various parts of Africa and to organize local Christians to finance, pray for and support the sending out of indigenous Missionaries within their own countries and to their neighbouring states" (Ezemaadu, Focus on the CMF).

selbst verdienen.¹¹⁵ Damit lebt die in den frühen Glaubensmissionen verbreitete Idee der „Industrial Mission“ wieder auf, auch in einer finanziell sehr schlechten Situation. Ein Problem teilt CMF mit allen nigerianischen und vielen anderen Missionen: Wegen der staatlichen Devisenkontrollen ist es nicht oder nur in begrenztem Umfang möglich, Geld für Missionare ins Ausland zu transferieren.

Afrikanische Ausbildungsstätten für Missionare

Dass im Bereich der Glaubensmissionen in den jungen Kirchen Afrikas nicht nur praktisch missioniert wird, sondern auch der *Gedanke der Mission* heimisch zu werden beginnt und eine afrikanische Missiologie im Entstehen ist, zeigt die Gründung von Ausbildungsstätten. In Gana Ropp bei Jos führt CAPRO einen neunmonatigen Kurs für die eigenen Kandidaten durch, nimmt aber auch Teilnehmer aus anderen Missionen auf. Die bisher am weitesten entwickelte Institution dieser Art ist das zur AIC gehörende Missionary Training College in Eldoret.

In seiner Eigenschaft als Mitglied des Africa Inland Church Missionary Board (AICMB)¹¹⁶ stellte Rev Samson Bet (Eldoret) bei seinen Besuchen fest, dass es der wachsenden Zahl der AICMB Missionare zwar nicht an Einsatzbereitschaft fehlte, aber doch an manchen in ihrer speziellen Situation nötigen Fähigkeiten und dass sie auf viele Probleme einfach nicht vorbereitet waren.¹¹⁷ Etwa 1979 kam er zu der Überzeugung, dass einheimische Missionare genauso wie westliche Missionare eine spezielle Ausbildung für ihre Arbeit benötigten.¹¹⁸ In seinem westlichen Bereich der Africa Inland Church gewann er andere für den Plan,¹¹⁹ eine

¹¹⁵ Ein traditionelles Beispiel dafür ist Stella Okoronkwo, die in Nairobi für eine christliche Organisation an Literatur für das frankophone Afrika arbeitet. Ein innovatives Beispiel ist das von NN, der in Äquatorial Guinea ein Reisebüro aufgebaut hat, das auch als Ausgangspunkt für evangelistische Einsätze dort dient (Profile of CMF Missionaries 1986/1987).

¹¹⁶ Inzwischen ist Rev. Samson Bet Chairman des AICMB.

¹¹⁷ Int. Rev. Samson Bet 15.12.1986.

¹¹⁸ Als indirekte Anregung hat auch Samson Bets Besuch des All Nations Christian College in England gedient (Int. Rev. Samson Bet 15.12.1986).

¹¹⁹ Unter anderem Rev. Birech, den Chairman des Nandi District Church Councils und des Rift Valley Regional Church Councils, der dann bald Bischof der AIC als Nachfolger von Bischof

Ausbildungsstätte für Missionare zu schaffen.¹²⁰ Ein Komitee wurde gegründet, um den Plänen konkrete Gestalt zu verleihen.¹²¹ An all diesen Entwicklungen waren weder offiziell noch inoffiziell Nicht-Kenyaner beteiligt. Am 2.7.1982 beschloss das Komitee, den AIM Missionar Jonathan Hildebrandt, damals in Heimataufenthalt in den USA, einzuladen, das College zu leiten.¹²² Etwa zur gleichen Zeit war auch entschieden, dass die Missionarsausbildung nicht an eine bestehende Bibelschule angeschlossen werden sollte, sondern eine eigene Institution an einem eigenen Ort sein müsse. Die Frage der Ortswahl wurde durch das Angebot des Ehepaars Limo gelöst: Es schenkte von seiner Farm in der Nähe der Stadt Eldoret¹²³ 30 Hektar Land für den Bau der Missionarsschule.¹²⁴ Insgesamt haben die Christen der AIC über 2 Mio

Mulwa wurde. Die in "Africa Inland Church Missionary College Catalogue 1986" 4 gegebene Version, dass Bischof Birech und Tim Kendagor die ursprüngliche Idee hatten, ist nicht korrekt.

¹²⁰ Dieser Gedanke berührte sich mit dem unabhängig davon entstandenen Gedanken, das von Tim Kendagor geleitete Bible College in Kapsabet auszubauen (Int. Rev. Tim Kendagor 15.12.1986). In beiden Plänen scheint auch das unbewusste Bemühen mitgespielt zu haben, dass die westlichen Bezirke der Kirche (Nandi, Rift Valley, Eldoret) mehr Gewicht bekommen sollten. Ein Ausbau von Kapsabet wäre aber als Konkurrenz zum einzigen "Theological College" (Scott Theological College) Verstanden worden.

¹²¹ Protokolle dieser ersten Zeit liegen nicht vor. Das älteste Protokoll ist Prot. Curriculum Committee 22.1.1982. Die ersten Sitzungen des allgemeinen Komitees fanden aber schon 1979 oder 1980 statt.

¹²² Prot. Curriculum Committee [Eldoret] 2.7.1982.

¹²³ Durch das enorme Wachstum der Stadt liegt die Farm jetzt am Stadtrand. Ganz in der Nähe wird die Moi Universität als zweite staatliche Universität Kenyas gebaut. Ein Polytechnikum besteht schon. Trotz seiner zentralen Lage liegt Eldoret nicht weiter als 100 km von verschiedenen wenig missionierten Volksgruppen entfernt, besonders von den Pokot.

¹²⁴ Das Ehepaar Limo gehört zur AIC und ist sehr aktiv in der ostafrikanischen Erweckungsbewegung. Mrs Limo schlug ihrem Mann vor, der Missionarsschule ein Stück ihres Landes als Dank für den Segen Gottes zu geben. Mr Limo war zurzeit der Unabhängigkeit im Regierungsdienst als landwirtschaftlicher Beamter tätig gewesen. Der südafrikanische Besitzer der Farm hatte den Wunsch, dass nach seinem Weggang die Farm "in christlichen Händen bliebe", und ermöglichte deswegen eine Zahlung des Kaufpreises über einen längeren Zeitraum (Int. Mrs Limo 14.12.1987; Int. Mr Limo 14.12.1986). Die offizielle Übergabe des Landes war 1984.

Kshs für das College aufgebracht,¹²⁵ später halfen dann auch ausländische Organisationen.¹²⁶

Das Missionary College Eldoret hat 1986 mit 4 Lehrerehepaaren und 12 Studenten seinen ersten Kurs begonnen. Am zweiten Kurs sollen 22 Studenten teilnehmen, vorgesehen ist der Ausbau der Schule für 100 Studenten.¹²⁷ Das College gehört der AIC, nimmt aber auch Studenten aus anderen Kirchen auf. Voraussetzung für die Aufnahme ist die Berufung zum Missionsdienst, der Abschluss einer vierjährigen theologischen Ausbildung,¹²⁸ ausreichende Vorbildung und Englischkenntnis. Bei Ehepaaren muss auch die Frau am Kurs teilnehmen.¹²⁹ Die Schule will eine praktische transkulturelle Ausbildung vermitteln. Der Vormittag ist den theoretischen Fächern (bes.) Anthropologie und Missiologie gewidmet,¹³⁰ der Nachmittag den praktischen Fächern Tierhaltung,¹³¹ Ackerbau und Mechanik.¹³² Der Kurs dauert 16 Monate und besteht aus drei Trimestern Unterricht, zwei Praktika und einer einwöchigen Abschluss-evaluation. Im Hauptpraktikum werden die Studenten mindestens

¹²⁵ Catalogue 7. Am 9.5.1985 gab Präsident Moi (aktives Mitglied der AIC) 150000 Kshs von seinem eigenen Konto (ohne Publizität) [Kopie des Schecks; Int. Jonathan Hildebrand 13.12.1986]. Nicht gerechnet ist der Wert des Landes von über 1 Mio Kshs.

¹²⁶ Catalogue 8. Aus Deutschland half "Hilfe für Brüder" bei den Baukosten und durch den Einsatz eines Handwerkers (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986).

¹²⁷ Der Kurs schloss April 1987. Von den sechs Ehepaaren arbeiten fünf als Missionare (unter Sabaot, Somali, Pokot, Masai und Boya [Südsudan], eins als Stadtmissionare (The A.I.C. Missionary College Messenger, April 1988).

¹²⁸ Ausnahmen sind hier in begrenzter Zahl möglich (23).

¹²⁹ Für die Ehefrauen gibt es ein eingeschränktes Ausbildungsprogramm, das zu einem "Certificate in Missiology" führt, während die Männer das "Diploma in Missions" erwerben können (Catalogue 45-48). Wenn Ehefrauen nicht genügend Englisch können, sind Sonderregelungen möglich (23). Für Vorschulkinder ist ein Kindergarten eingerichtet.

¹³⁰ Cultural Anthropology; The Missionary Movement and Africa; Principles of Evangelism and Church Planting; Structure and Policies of a Mission Society (Catalogue 1986).

¹³¹ Alle Studenten müssen z.B. lernen, Ziegen und Kühe zu pflegen und zu melken, um Zugang zu der häufig auf Viehzucht basierenden Kultur ihrer zukünftigen Arbeitsgebiete zu gewinnen. Der damit verbundene Kulturschock ist oft beträchtlich.

¹³² Die für afrikanische Missionare häufigsten Verkehrsmittel sind Fahrrad und Motorrad. Es wird gelernt, sie zu pflegen, den Service selbst durchzuführen und grundlegende Reparaturen vorzunehmen.

zweimal von Lehrern der Schule besucht.¹³³ Das Lehrpersonal der Schule ist international,¹³⁴ wobei (noch) ungewöhnlich ist, dass eines der Lehrerehepaare aus Korea stammt.¹³⁵

Das Missionary College Eldoret ist wesentlich größer angelegt, als es die gegenwärtigen Bedürfnisse der vorhandenen kenyanischen Missionen notwendig erscheinen lassen. Deswegen wird es nicht nur diese Missionen versorgen, sondern auch Katalysator für neue Entwicklungen sein. Schon der erste Kurs hat einen wesentlichen Beitrag zur Klärung des Identitätsbewusstseins der AICMB Missionare geleistet.¹³⁶

In der Entwicklung einer eigenen Identität sind die nigerianischen Missionen bisher am weitesten fortgeschritten. Dieser Prozess hat auch Ausdruck gefunden in der Gründung des ersten nationalen Zusammen-

¹³³ Catalogue 32-44; Int. Jonathan Hildebrand 12.12. und 14.12.1986, Int. Malcolm (10.12.) und Barbara Collins 14.12.1986, Int. Jin Ju 14.12.1986.

¹³⁴ Die Ehepaare Hildebrand und Collins sind Amerikaner, das Ehepaar Ju Koreaner, das Ehepaar Ng'ang'a (mit 10 Jahren Missionserfahrung in Turkana) und das Ehepaar Mutunga Kenyaner (Kikuyu und Kamba).

¹³⁵ Stellvertretend für die wachsende Zahl der koreanischen Missionare in Afrika hier der Lebenslauf von Jin Ju: Ju kommt aus einer konfuzianisch/buddhistisch/traditionalistischen Familie, fand durch seine Schwester, die sich als Studentin bekehrt hatte, zur christlichen Kirche, bekehrte sich während seiner Wehrdienstzeit. Studierte Pharmakologie, arbeitete 6 Jahre als selbständiger Apotheker. Dann Studium am Seoul Theological Seminary (Seoul Shinhak Taehak) seiner Kirche, der Korea Evangelical Church (Kidokkyo Taehan Songkyul-Kyohwe), einer Heiligungskirche, die in Verbindung mit der Oriental Missionary Society stand. Als Ju sich 1975 für die Außenmission entschied, war seine Kirche noch nicht dafür bereit. Er besuchte dann für zwei Jahre das Asian Center for Theological Studies and Mission (ACTS) in Seoul. Einer der Dozenten von ACTS brachte ihn mit David Burnett vom WEC in Verbindung, der in Bulstrode ein missiologisches Seminar leitet. Inzwischen war auch seine Kirche bereit, ihn nach Kenya auszusenden. Nach Abschluss der Ausbildung in Bulstrode ging Ju nach Kenya. Sein Ziel war es, einen Weg zu finden, Kenyaner für die Mission zu motivieren. Als er die Einladung bekam, am Missionary College in Eldoret zu unterrichten, gab er die Gedanken, eine eigene Schule in Kenya zu errichten, auf. Im November 1985 nahm er seine Tätigkeit als Lehrer an der Schule auf. Seit Sept. 1984 ist auch seine Familie in Kenya. Seine Frau unterrichtet mit am College (Int. Jin Ju 14.12.1986).

¹³⁶ Dies wurde aus dem Vergleich von Int. Rev. Wilson Bartwol (AICMB Missionar in Marsabit) 11.12.1987 und Int. Ruth und Ally Towett (Studenten des Missionary College im Praktikum in Marsabit) 10.12.1987 deutlich. Bartwol ist für den nächsten Kurs angemeldet. Die Towetts waren für den sie erwartenden Kulturschock wesentlich besser vorbereitet. Bartwol hatte sehr damit zu kämpfen, festzustellen, wo die Grenzen zwischen Diaspora-Pastor und Missionar liegen.

schlusses evangelikaler afrikanischer Missionen, der zur Nigeria Evangelical Fellowship gehörenden Nigeria Evangelical Missionary Alliance.

Die Gründung geht auf Panya Baba zurück, der auf einer Tagung der World Evangelical Federation (WEF) Missions Commission von Ernst Vatter, Liebenzeller Mission, angeregt wurde, eine Organisation nigerianischer Missionen zu gründen. Beim ersten Versuch fand Baba noch nicht das nötige Echo. Der zweite Versuch war erfolgreich, vor allem weil CAPRO inzwischen an Gewicht gewonnen hatte und sich auch für einen solchen Zusammenschluss einsetzte.¹³⁷ Zur NEMA gehören heute zwei zu Glaubensmissionskirchen gehörende Missionen (EMS und COCIN Missionary Outreach), die United Missionary Church, die der CMA ähnlich ist,¹³⁸ drei interdenominationelle Glaubensmissionen (CAPRO, CMF und His Grace Evangelistic Mission), eine Missionsbewegung, die zugleich eine Kirche ist (Gospel Faith Mission),¹³⁹ und die Nigerian Fellowship of Evangelical Students, die aber keine eigenen Missionare aussendet.¹⁴⁰ Generalsekretär ist der Direktor der CMF, Reuben Ezemedu.¹⁴¹

¹³⁷ Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987.

¹³⁸ Die Einflüsse Simpsons und der CMA führten unter amerikanischen Mennoniten ab 1891 zur Bildung einer ähnlichen Organisation, die dann auch zu einer Denomination wurde, zur Missionary Church (Eileen Lager, Merging Streams, Elkhart 1979, 12-75). Der ab 1959 unternommene Versuch (Harry L. Turner, President CMA - Tillman Habegger, President, The Missionary Church Association 17.6.59; Tillmann Habegger - Harry L. Turner 2.6.1959) eines Zusammenschlusses mit der CMA (Ordner: MCA Fraternal Committees, Missionary Church Association, Ft Wayne) scheiterte knapp an der nötigen Zweidrittelmehrheit bei der Missionary Church (3405 von 3447 benötigten Ja-Stimmen). Die Missionary Church ist die mennonitische Denomination mit dem größten Anteil von nicht aus mennonitischer Tradition stammenden Mitgliedern.

¹³⁹ Eine ähnliche Gruppe, die aber nicht zur NEMA gehört, ist New Life for all Nations. Beide Gruppen begannen als evangelistische Teams. Sie gewannen so viele Bekehrte, dass sie für sie Kirchen bilden mussten. In der Verkündigung wird neben der Bekehrung die missionarische Aufgabe am stärksten betont (Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987).

¹⁴⁰ NIFES - Fiedler 4.3.1987.

¹⁴¹ Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987.

Eine wichtige im Rahmen von NEMA angesiedelte Aktivität ist das Nigeria Evangelical Missionary Training Institute (NEMTI)¹⁴² in Kagoro südwestlich von Kano. Es ist die erste interdenominationelle Missionarschule in Afrika. Sie hat noch keine eigenen Gebäude, sondern lehrt in drei siebenwöchigen Kursen während der Ferien im Kagoro Bible Institute. Der Leiter, Wilbur O'Donovan, ist von der SIM für diese Arbeit teilweise freigestellt. Die Missionary Church will 1987 Lois Fuller als Dozentin zur Verfügung stellen.¹⁴³ Ziel des Institutes ist es, den Missionaren und Missionskandidaten, die an den Kursen teilnehmen, praktische Fähigkeiten für die Missionsarbeit zu vermitteln.

Entstanden ist das Institut auf dem Hintergrund des unter nigerianischen Studenten steigenden Interesses an der Mission. Wilbur O'Donovan sprach viel auf Konferenzen und ähnlichen Veranstaltungen und forderte auch zum Missionsdienst auf. Viele waren dazu bereit und fragten nach einer Ausbildungsmöglichkeit. Er konnte ihnen aber nur ausländische Institute nennen.¹⁴⁴ Panya Baba schlug dann 1984 in der Vollversammlung der NEMA in Ilorin die Gründung einer von der NEMA verantworteten Missionarsschule vor.¹⁴⁵ Beim Dezember-Treffen der NEMA (1984) wurde O'Donovan zum Koordinator des Projekts ernannt, der die Schule aufbauen sollte.¹⁴⁶ Da es an eigenen Gebäuden fehlt, kann jedes Jahr nur ein Term stattfinden,¹⁴⁷ was für die Kontinuität nicht förderlich ist. Ungünstig ist auch, dass die Kurse in die Regenzeit fallen.

¹⁴² Alle Informationen aus Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987.

¹⁴³ Um sich richtig in die Welt der nigerianischen Missionen einzuleben, nimmt sie erst am CAPRO Kurs in Gana Ropp teil.

¹⁴⁴ Es gibt seit einigen Jahren einen missionstheologischen Ausbildungszweig in den Assemblies of God, der aber frühestens 1990 Studenten mit anderem Hintergrund aufnehmen können.

¹⁴⁵ Grundlage seiner Vorschläge war die Kopie eines Berichtes O'Donovans an Ian Hay, den Leiter der SIM, über die Situation der nigerianischen Studenten.

¹⁴⁶ "NEMA and Panya Baba gave credibility, but I was on my own."

¹⁴⁷ Das erste Term fand 1986 mit 18 Teilnehmern statt, der Lehrkörper wird jeweils nach den vorhandenen Möglichkeiten zusammengestellt.

Die gegenwärtige Entwicklung im Bereich der aus den Glaubensmissionen entstandenen Kirchen in Afrika zeugt von einem beginnenden bewussten missionarischen Aufbruch. Missionsgesellschaften und Missionsschulen sind Folge und Träger dieses Aufbruchs zugleich. Eine Reihe westlicher Glaubensmissionen (AIM, SIM und vor allem WEC) sind auf die Bewegung aufmerksam geworden und unterstützen sie nach Kräften. Historisch wesentlich dabei ist, dass diese neue Bewegung auch eine deutlich interdenominationelle Variante hervorgebracht hat. Außerdem scheint sie besonders gut da zu gedeihen, wo der Abstand zur etablierten Kirche groß genug ist. Hier liegen Parallelen zur europäischen und amerikanischen Missionsgeschichte vor. Noch ist nicht auszumachen, wohin die Entwicklung führen wird. Deutlich erkennbar ist aber schon jetzt die starke afrikanische Initiative unterhalb der Ebene der Kirchenleitungen. Deutlich ist auch, dass in Ländern wie Nigeria und Kenya die einheimischen Finanzquellen noch nicht ausgeschöpft sind. Es ist damit zu rechnen, dass die Missionsbewegung weiterwächst. Die Missionarsschulen setzten auch den Anfang für eine afrikanische Missiologie, nicht in dem Sinne der Entwicklung einer von Europa und Amerika unabhängigen und von der dortigen unterscheidbaren Missiologie, sondern vielmehr im Sinne einer für Afrika *relevanten* Missiologie.

Die Attribute der Kirche: Individualisierung - Aktivierung

In der reformatorischen Theologie bezeichnen die vier Attribute der Kirche die zu glaubenden Eigenschaften der Kirche.¹ In der Theologie und Praxis der Glaubensmissionen nehmen diese vier Attribute einen deutlichen Platz ein. Obwohl die Glaubensmissionen keine Theologie der Attribute der Kirche entwickelten, haben sie doch wesentliche Beiträge zu ihrer Verwirklichung geleistet. So unterschiedlich diese Beiträge im Einzelnen auch waren, im Rückblick lassen sie letztlich zwei große Linien erkennen, die zeigen, dass Interpretation und Praktizierung der vier Attribute der Kirche von der üblichen Interpretation abweichen. Diese Abweichung ist, der unabgegrenzten Eigenständigkeit der Glaubens-

¹ Vgl. Wolfgang Huber, Kirche, München ²1988, 88.

missionen entsprechend, mehr ein Verschieben von Akzenten und weniger eine grundsätzliche Neuinterpretation.

Die erste Linie ist die Verschiebung von den *korporativen* Aspekten der Attribute hin zu den *individuellen*. Beim Attribut der Einheit der Kirche wird diese Verschiebung am deutlichsten: Nicht Kirchen führen untereinander die Einheit herbei, sondern individuelle Gläubige. Sie glauben diese Einheit nicht nur als geistliche Größe, sondern sie verwirklichen sie in der gemeinsamen Arbeit, unabhängig davon, ob die Kirchen, zu denen sie jeweils gehören, dieses individuelle Einheitsverständnis bejahen oder nicht. Einheit ist für die Glaubensmissionen nicht vom einzelnen zu glauben und von den Kirchen korporativ zu verwirklichen, sondern Einheit ist vom einzelnen sowohl zu glauben als auch zu verwirklichen.

Ähnlich deutlich wird die Individualisierung der Attribute der Kirche auch beim Attribut der Heiligkeit. Unabhängig davon, wie die organisierte Kirche sich bemüht, die Heiligkeit zu verwirklichen, kann der einzelne für sich individuell die Verheißungen Gottes in Anspruch nehmen. Im Erlebnis der Heiligung wird der einzelne auf eine höhere (bzw. tiefere) Ebene des geistlichen Lebens versetzt.

Auch beim Attribut der Katholizität zeigen sich individualistische Akzentsetzungen, wenngleich sie bei diesem Attribut nicht so augenfällig sind. Die Internationalität der Glaubensmissionen bedeutet nicht Zusammenarbeit von Kirchen, sondern Zusammenarbeit von Individuen. Die Frau erhält ihre Stellung in der Mission als eigenständige Person, nicht in der abgeleiteten Identität der Ehefrau oder der missionarischen Hilfskraft. Es gibt auch kein Privileg einer Rasse; jeder kann Missionar werden.²

Beim vierten Attribut ist der individualistische Zug wieder sehr deutlich sichtbar. Für jeden Christen gilt die apostolische Pflicht: Geh, bete, gib! Diese Pflicht kann niemand delegieren. Wenn eine Kirche sie wahrnimmt, ist es gut. Wenn für ein bestimmtes Gebiet keine Kirche die apostolische Pflicht wahrnimmt, dann müssen sie eben Individuen erfüllen.

² Dass gerade in den letzten beiden Punkten Theorie und Praxis der Glaubensmissionen oft weit auseinanderklaffen, ist weiter oben beschrieben worden (siehe S. 347 und S. 321).

Und wenn es nur ein einzelner ist, der den Ruf, in ein bestimmtes unerreichtes Gebiet hört, dann kann er selbst notfalls eine Mission gründen.

Diese Individualisierung der Attribute schließt ihr korporatives Verständnis nicht aus. Wenn eine Kirche ihre apostolische Pflicht wahrnimmt, um so besser. Dann besteht kein Grund, eine neue Mission zu gründen. Wenn Kirchen in der weltweiten Mission zusammenarbeiten wollen, wird keine Glaubensmission sie daran hindern. Auch Zusammenschlüsse von Kirchen werden nicht abgelehnt, genauso wenig wie Mitarbeit in Nationalen Christenräten oder die Zugehörigkeit einzelner zu Kirchen, die im Rahmen des ÖRK mit dem Ziel der organischen Einheit zusammenarbeiten. Trotz dieser Bejahung der korporativen Züge der vier Attribute der Kirche liegt das Schwergewicht eindeutig auf den individuellen Aspekten.

Mit der Individualisierung der Attribute der Kirche geht in den Glaubensmissionen eine Betonung der aktiven Aspekte bei der Verwirklichung der Attribute einher. Diese „Aktivierung“ wird am deutlichsten sichtbar beim Attribut der Heiligkeit. Es soll nicht die objektive Heiligkeit der Kirche geglaubt werden, sie soll individuell verwirklicht und in Anspruch genommen werden. Der einzelne Gläubige kann eine Menge dafür tun: Die Heiligung ist zwar Gottes Gnadengeschenk, aber der einzelne, der sie empfangen möchte, kann ganz bewusst die Schritte gehen, die zur Heiligung führen. Er kann alle bewusste Sünde aufgeben, kann sich entschließen, den eigenen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen, und in einer geistlichen Transaktion kann er sein ganzes Selbst auf den Altar Gottes legen. Ähnlich aktiv ist auch das Attribut der Einheit zu verwirklichen. Es gibt keinen Grund, auf die Vereinigung der Kirchen zu hoffen und zu warten. Die Einheit aller, die an Christus glauben, ist vorhanden, sie braucht nur noch realisiert zu werden. Die Einheit verwirklicht sich nicht in einem graduellen Prozess, bei dem die lehrmäßigen Unterschiede geringer werden, sondern in der aktiven Missionsarbeit unter Beibehaltung theologischer Gegensätze. Wie die Individualisierung ist auch der aktivistische Zug beim Attribut der Katholizität am wenigsten ausgeprägt. Überaus deutlich dagegen ist das aktivistische Element bei der Interpretation des Attributs der Apostolizität. In der Regel wird unter der Apostolizität der Kirche entweder die historische Kontinuität des Amtes oder der Lehre

verstanden. Beides sind eher bewahrende, manchmal auch statische Größen. Die Glaubensmissionen dagegen verstehen unter Apostolizität die weltweite Missionsarbeit, die von jedem aktiv in die Hand zu nehmen ist.

Der Orden als Interpretationsmodell für die Glaubensmissionen

Obwohl sie in der Heimat oft auch evangelistisch, gemeindeerneuernd und seelsorgerlich arbeiteten, haben es die Glaubensmissionen konsequent vermieden, zu Denominationen zu werden. Damit nehmen sie in vielem genau die Stellung zur Kirche ein, die im katholischen Bereich für die Orden typisch ist. Mit den Orden haben die Glaubensmissionen in einem gewissen Maße auch den kommunitären Charakter gemeinsam. Diese auffälligen Parallelen sollen der Anlaß sein, nach mehr und unter Umständen weitergehenden Ähnlichkeiten zu suchen. Die Missionare der Glaubensmissionen legen keine feierlichen Gelübde ab. Trotzdem gibt es in einem gewissen Maße für sie Verhaltensweisen, die den durch die Ordensgelübde geforderten Verhaltensweisen entsprechen.

Armut: Ein alle Glaubensmissionen prägender Grundsatz ist die Opferbereitschaft. C.T. Studd hat dafür die noch heute im WEC geltende Formulierung gefunden: „Wenn Jesus Christus Gott ist und Er für mich starb, so kann mir kein Opfer für Ihn zu groß sein.“³ Das Opfer ist auch die erste der „vier Säulen“ des WEC.⁴ Die Opferbereitschaft hat ihre theologische Wurzel im Opfer Christi. Die dankbare Antwort der Erlösten auf das Opfer Christi ist die Bereitschaft zum Risiko (in den

³ Norman P. Grubb, Die vier Säulen des WEK, St. Gallen 1959, 6.

⁴ In seiner Programmschrift schrieb C.T. Studd dazu: "We are running the last lap of the Great Race, let us spurt and finish it... But HOW can it be accomplished?... 5. By supreme sacrifice on our part and by Faith. Jesus Christ sacrificed His All and Himself for our Salvation. We must sacrifice our lives and our all for the salvation of others. Can two walk together except they be agreed?' We must go as He came! We must give as God gave! We must live and we must die as Christ lived and died. Giving our lives a ransom for many - for all - we must delight in running all risks for Christ's sake, despising hardship, disease, danger, and death, nay rather we must reckon them our best friends" (C.T. Studd, Christ's Etceteras, London 1915 [Faksimile Ausgabe Gerrards Cross 1988], 4).

ersten Jahrzehnten besonders zum Risiko des frühen Fiebertodes) und die dauernde Bereitschaft zum einfachen Leben. Diese Bereitschaft zum einfachen Leben war in den Anfängen zum Teil so extrem, dass Gesundheit und Arbeitsfähigkeit von Missionaren darunter litten, aber auch heute noch zeichnen sich die Glaubensmissionen im Vergleich zu anderen Missionen durch einen einfacheren Lebensstil aus. Anders als in den Orden ist der (meist bescheidene) Besitz der Missionare Privateigentum, allerdings mit gewissen Einschränkungen, z.B. dass ihnen ihre Häuser nicht gehören, häufig auch Fahrzeuge nicht. Hier liegt aber doch eine gewisse Annäherung an die Besitzregelungen in Orden vor. Die stärkste Annäherung besteht aber darin, dass die Missionare in praktisch allen Glaubensmissionen kein Gehalt bekommen, sondern nur ihren Lebensunterhalt.

In den Missionen, die feste Regelungen über die Höhe des Lebensunterhaltes haben, wird dieser nach Familienstand und gegebenenfalls Einsatzort bemessen, nicht nach Seniorität, Position oder Leistung. Aber auch auf diese „allowance“ haben die Missionare kein Recht. Geht weniger Geld ein, erhalten sie weniger. In Missionen, die dem „personalized support system“ folgen, gelten ähnliche Regelungen. Die Höhe des Einkommens eines Missionars hängt nicht von Position, Alter oder Qualifikation ab, sondern einzig von der Höhe der für seinen Unterhalt eingehenden Spenden. Die durch diese Regelung entstehende Ungleichheit wird durch drei Faktoren beträchtlich gemildert: (1) Meist setzt die Mission ein Unterhaltsminimum fest. Wenn die für einen Missionar eingegangenen Spenden dieses Minimum nicht erreichen, bekommt er die fehlende Summe aus dem „General Fund“, in den nicht zweckbestimmte Spenden fließen,⁵ oder es wird versucht, auf andere Weise einen Ausgleich zu schaffen.⁶ (2) Von den über das Minimum hinausgehenden Einkünften müssen die Missionare bestimmte Beiträge zur Deckung der Gemeinkosten leisten. (3) Spenden, die beträchtlich über

⁵ Von Amerika ausgehend geht die Tendenz immer mehr zum "individual support system" und weg vom "general fund system." Die individuelle Bindung der Gaben scheint im Allgemeinen die Gebefreudigkeit zu stärken.

⁶ Bei Wycliffe-US besteht die Praxis, Spender, die nicht festgelegt sind und anfragen, wo ihre Spende verwendet werden könnte, mit solchen Missionaren in Kontakt zu bringen, die schlecht versorgt sind (Int. NN, Huntingdon Beach 6.3.1987).

dem üblichen „support“ liegen, werden normalerweise nicht als private Einkünfte angesehen, sondern für bestimmte dem Spender am Herzen liegende, aber doch von der Missionarsgemeinschaft insgesamt bejahte Projekte verwandt. Diese Finanzpolitik der Glaubensmissionen bedeutet, dass sie mit wesentlich geringeren Personalkosten arbeiten als die meisten anderen Missionen. Das macht ihnen in schwierigen Situationen die Expansion leichter. Ähnlich wie die Orden haben die Missionare der Glaubensmissionen in ihren Anfängen auch zum Teil versucht, sich selbst zu finanzieren, indem sie Industrial Missions zu gründen versuchten.⁷ Diese Bemühungen waren aber wenig erfolgreich.

In der Frage der *Ehelosigkeit* liegt ein grundsätzlicher Unterschied zu den Orden vor. Niemandem, der Mitglied einer Glaubensmission wird, ist die Ehe verwehrt. Trotz dieses grundlegenden Unterschiedes sind gewisse Anklänge an das Ordensgelübde der Keuschheit vorhanden. (1) Beide Ehepartner haben in den Glaubensmissionen die gleiche rechtliche Stellung, beide sind Vollmitglieder des „Ordens.“ (2) Sobald ein Mitglied einer Glaubensmission jemanden heiratet, der nicht zu dieser Mission gehört und sich ihr auch nicht anschließen kann, bedeutet dies das Ausscheiden aus der Mission.⁸ (3) In den Glaubensmissionen wurde und wird zum Teil noch heute eine befristete Ehelosigkeit gefordert durch die sogenannte „marriage rule“, die besagt(e), dass Missionare, die sich unverheiratet bei einer Mission bewerben, erst heiraten können, nachdem beide zwei Jahre in der Mission gearbeitet haben. Diese in der Geschichte der Glaubensmissionen oft hart umkämpfte „marriage rule“ ist heute weitgehend gemildert oder aufgehoben. (4) Von Frauen, die sich den Glaubensmissionen als Ledige anschließen, wird die innere Bereitschaft erwartet, ihr Leben lang ehelos zu bleiben.⁹

⁷ Zu den Industrial Missions siehe S. 96-100.

⁸ Es gibt hier gewisse Ausnahmen. Ein Beispiel dafür ist Dukpa Hellin von der finnischen Vapaalciirkko, die mit dem Präsidenten der Himalaya Free Church verheiratet ist, der aber nicht Mitglied ihrer Mission ist (Riitta Siikannen 9.6.1986).

⁹ Sie haben selbstverständlich das Recht zu heiraten wie jeder Mann auch, aber die Männer sind in der Regel verheiratet oder verlobt. Darüber hinaus sind nur wenige unverheiratete Männer in den Glaubensmissionen.

Die Glaubensmissionen verlangen ein unterschiedliches Maß an *Gehorsam*. Hudson Taylor machte klare Vorgaben: Jeder Missionar musste letztlich ihm gehorchen. Es gab auch so etwas wie ein Noviziat: Die ersten Jahre war jeder Missionar einem „Senior Missionary“ untergeordnet, der seine Einarbeitung und sein Sprachstudium überwachte. Ähnlich eindeutig sah C.T. Studd seine Führungsrolle. Auch als eine beträchtliche Zahl von Missionaren die Einrichtung eines ihn beratenden Gremiums forderten, lehnte er strikt ab.¹⁰ In den Glaubensmissionen, die stärker von der Idee der Freimission beeinflusst waren, gestalteten sich die Strukturen weniger autoritär. Die Missionare hatten in einigen dieser Missionen weitgehende Selbständigkeit. Häufiger war allerdings, dass die Missionare im Rahmen der jährlichen Missionarskonferenz ihr Mitspracherecht ausüben konnten. Das ist heute in den meisten Glaubensmissionen die Regel. Die Missionare wählen den Feldleiter oder auch die Feldleitung, die dann einen aus ihrer Mitte zum Leiter bestimmt. Die Einflussnahme der Heimatleitung ist unterschiedlich stark. In feldgeleiteten Missionen ist die Feldleitung die höchste Instanz. In diesen Missionen ist die Ähnlichkeit zu einem Orden am stärksten.

Der Grad des gemeinsamen Lebens ist in den Glaubensmissionen sehr unterschiedlich. Meist hat jeder seinen eigenen Haushalt. Gemeinsames Leben findet dann da, wo mehrere Missionare an einem Ort arbeiten, seinen Ausdruck in gemeinsamen Bibel- und Gebetsstunden, Arbeitsbesprechungen und Feiern. In der Heimat gibt es unter den Glaubensmissionen zwei sehr unterschiedliche Arten: Die eine Gruppe hat als Heimatzentrale praktisch nur ein mehr oder weniger umfangreiches Büro. Die andere Gruppe hat als Zentrale eine Lebensgemeinschaft, die Büro, Wohnungen,¹¹ Räume für Besucher, für Freizeiten oder auch größere Veranstaltungen umfasst. Beispiele für diese Art sind die

¹⁰ NN [vermutlich Alfred Buxton] - Constance Brandon 22.11.1924: WEC-GB - Constance Brandon 2.12.1924.

¹¹ In der WEC-US Zentrale in Ft. Washington gibt es Häuser für pensionierte Missionare, deren Hauptaufgabe die Fürbitte ist, die aber auch bei praktischen Arbeiten helfen. Man ist stolz, dass bisher, von einer Ausnahme abgesehen, alle pensionierten Missionare, die dort lebten, auch bei Pflegebedürftigkeit bis zum Tode bleiben konnten. Auch hier liegt eine Parallele zu den Orden vor.

Heimatzentralen des WEC oder auch die Zentrale der Deutschen Missionsgemeinschaft auf dem Buchenauerhof bei Sinsheim. Die Übergänge zwischen diesen beiden Formen der Heimatzentralen sind fließend. Es kann auch vorkommen, dass sie mit anderen Zweigen des gleichen Glaubenswerkes verbunden sind.¹²

Eine weitere Parallele zum Ordensgedanken ist die Idee der Stellvertretung für die Kirche, die die Bejahung der Kirche und die Kritik an ihr zugleich umschließt. Die Glaubensmissionen praktizieren in vielen Fällen eine Ethik und ein Gemeinschaftsleben, das sie nicht von den Kirchen verlangen, aber doch in ihnen für möglich halten. Das gilt besonders für diejenigen Glaubensmissionen, die es auch als ihre Aufgabe ansehen, in der Heimat im Sinne geistlicher Erneuerung zu wirken, nicht nur im Sinne der Unterstützung der Außenmission.

Eine deutliche Parallele zu den Orden zeigt sich im Bereich der „ordens-eigenen“ Spiritualität. Ihr Ursprung ist das charismatische Selbstrecht des Gründers. Der von ihm ausgehende spirituelle Impuls ist gemeinschaftsstiftend. Wenn die Glaubensmissionen auch keine Ordensregel haben, so gibt es doch in einer Reihe von ihnen eine deutlich spürbare und zum Teil auch bewusst gepflegte eigenständige Spiritualität, welche die durch die geistliche Prägung des Gründers gegebenen Grunddaten weitervermittelt und sie mit der Gegenwart und ihren Herausforderungen in eine fruchtbare Verbindung zu bringen sich bemüht.¹³ Trotz der verschiedenen Übereinstimmungen zwischen den Glaubensmissionen und den katholischen Orden ist es sicher nicht berechtigt, die Glaubensmissionen als „evangelische Orden“ zu bezeichnen, ordensähnliche Vereinigungen wäre angemessener. Aber unab-

¹² In Bad Liebenzell ist auf demselben Grundstück auch das Missionsseminar, die Schwesternschule, das Gästehaus, der Verlag der Liebenzeller Mission und die Zentrale des Liebenzeller Gemeinschaftsverbandes.

¹³ Sehr deutlich wird dies am Beispiel des WEC. Norman P. Grubb gelang es, die Spiritualität seines Schwiegervaters C.T. Studd von dessen kantiger Persönlichkeit zu lösen und so sein Erbe (siehe die "vier Säulen", den Grundsatz der weltweiten Evangelisation in unerreichten Gebieten, die interdenominationelle Weite uam.) für die Mission zu erhalten. Die WEC Führung der Gegenwart und der letzten Jahre bemüht sich besonders, die Spiritualität mit den Herausforderungen durch die gewachsene Internationalität der Kirche schöpferisch in Beziehung zu setzen.

hängig von der gewählten Terminologie ist eine wichtige Parallele vorhanden: Glaubensmissionen wie Orden bejahen die etablierte Kirche und fordern sie zugleich heraus.

Kapitel 12

Wort oder Bekehrung als Grundkennzeichen der Kirche?

Nach der Darstellung des Kirchenverständnisses der Glaubensmissionen anhand der vier klassischen Attribute der Kirche - Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität - im Kirchenverständnis der Glaubensmissionen wird im Folgenden dieses Verständnis mit Hilfe der reformatorischen *notae ecclesiae* untersucht. Da in den Glaubensmissionen der *Begriff* der *notae ecclesiae* keine Rolle spielt, wird nicht die Relevanz dieses Begriffs verfolgt, sondern nach der Bedeutung gefragt, welche die allgemein als *notae ecclesiae* bezeichneten theologischen Bereiche in den Glaubensmissionen und in den von ihnen gegründeten Kirchen haben. Im Rahmen dieser Darstellung ist die Frage zu beantworten, ob die reformatorischen *notae ecclesiae* in den Glaubensmissionen dieselbe Stellung einnehmen wie in den Reformationskirchen oder ob andere bzw. zusätzliche *notae ecclesiae* nötig sind, um das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen adäquat zu erfassen.

In der Theologie der Reformatoren waren die *notae ecclesiae*, was Zahl und Inhalt angeht, nicht eindeutig festgelegt. Luther z.B. kannte bis zu zehn verschiedene *notae ecclesiae*.¹ Trotzdem hat sich ein gewisser Konsens herausgebildet: Für die lutherische Theologie gelten Wort und Sakrament als *notae*, in der reformierten Theologie kommt häufig noch die Kirchenzucht,² in der anglikanischen Theologie auch das Amt hinzu.³

¹ In "Gegen Ambrosius Catharinus" (1521) nennt Luther Taufe, Abendmahl und Evangelium; in "Von den Conciliis und Kirchen" (1539) nennt er Wort, Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt, Amt, Gebet, Kreuz der Kirche. In "Wider Hans Worst" (1541) nennt er Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt, apostolisches Symbol, Ehren der weltlichen Herrschaft, Ehestand, Verfolgung, kein bewaffneter Widerstand.

² So z.B. in Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1986(1938), 578. Zur Kirchenzucht siehe auch S. 245ff.

³ Siehe z.B. *Doctrine in the Church of England. The report of the commission on Christian doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922*, London/New York

Da die Glaubensmissionen interdenominationell sind, ist hier keine Entscheidung für die eine oder die andere Überlieferung zu treffen, sondern es sollen die *notae* der drei Traditionen summiert werden.⁴ Die heutigen Versuche, die *notae ecclesiae* neu und zum Teil auch grundlegend anders zu definieren,⁵ haben die Glaubensmissionen nicht berührt und können deswegen hier außer acht bleiben.

Das Wort in den Glaubensmissionen

In der reformatorischen Ekklesiologie wird übereinstimmend das Wort als erste *nota ecclesiae* angesehen.⁶ Gäbe es in den Glaubensmissionen eine Lehre von den *notae ecclesiae*, dann würde für sie ohne Einschränkung dasselbe gelten: Die Quelle allen Glaubens und das Zentrum allen kirchlichen Lebens ist das Wort. Übereinstimmung würde auch darin bestehen, dass damit nicht ein starres, statisches Wort Gottes gemeint

²1950(1938), 123,157. In der lutherischen Dogmatik hat das Amt zum Teil auch den Wert einer *nota ecclesiae* zugebilligt bekommen. Während Luther noch 1521 in der Schrift "Gegen Ambrosius Catharinus" Amtsträger nicht für nötig hielt (WA 7,720,4-12), ist für ihn in der Schrift "Von den Conciliis und Kirchen" das Amt eines der Kennzeichen der wahren Kirche (WA 50,632,35 - 634,33). Die *Confessio Augustana* erwähnt in ihrer berühmten Definition der Kirche (CA 7) das Amt nicht, lehrt allerdings in CA 14 vom Kirchenregiment, "dass niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakramente reichen soll ohne ordentliche Berufung." Wenn damit auch kein Priesterstand postuliert ist, so ist doch klar unterschieden zwischen denen, die zum geistlichen Amt berufen sind, und denen, die, wie Melanchthon es später formuliert, zum Gehorsam gegenüber den Dienern am Wort verpflichtet sind (CR 12,433). Damit ist das allgemeine Priestertum zwar grundsätzlich nicht außer Kraft gesetzt, weder bei Luther noch bei Melanchthon, aber in der Praxis des Gemeindelebens gilt doch die wirksame Trennung zwischen Laien und Amtsträgern, die durch die Ordination markiert wird. Vgl. dazu auch: Johannes Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den "notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart*, Göttingen 1980, 46; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/2*, Leipzig ³1920 (Reprint Darmstadt 1975), 453.

⁴ Die Sakramente und das Amt werden in den nächsten Kapiteln dargestellt, die Kirchenzucht ist schon im Kapitel über die Heiligkeit (S. 264ff) behandelt worden.

⁵ Ein Beispiel hierfür ist: Dantine, *Die Kirche* 129-156. Er nennt unter anderem: Bewusstsein der Unzulänglichkeit, Gesellschaftsoffenheit, Zukunftsoffenheit, soziale und politische Verantwortlichkeit, Ökumenizität, Weltoffenheit und Leiden.

⁶ Für die Kirche als "*creatura verbi*" (WA 6,561,1) ist das Wort die "einzige, wahre und unfehlbare" *nota ecclesiae*.

ist, sondern das lebendige Wort Gottes, offenbart, geschrieben, verkündigt, gehört, geglaubt und im Leben verwirklicht.

Die Glaubensmissionen haben keine verbindliche Dogmatik. Aber sie haben, da sie denominationell nicht festgelegt sind und deswegen auf keine Bekenntnisformulierungen zurückgreifen können, alle eine Glaubensgrundlage formuliert oder übernommen. Diese Glaubensgrundlagen sind keine positiven Entfaltungen der Dogmatik der Glaubensmissionen, sie sind vielmehr Ausdruck eines grundlegenden Minimalkonsenses. Deswegen können sie nur bedingt als Quelle für die Dogmatik der Glaubensmissionen angesehen werden. Die Glaubensgrundlagen haben dieselbe Aufgabe wie die „Basis“ der Evangelischen Allianz: Sie sollen einen möglichst weiten evangelischen Konsens ermöglichen.

Die Glaubensmissionen und die „liberale Theologie“

Die Glaubensmissionen sind nicht, wie häufig angenommen wird, eine Reaktion auf „liberale“ Tendenzen in den klassischen Missionen oder in deren Kirchen. Die Hauptursache für das Entstehen von Glaubensmissionen war die Tatsache, dass Menschen sich als Missionare in unerreichte Gebiete berufen wussten, zugleich aber Missionsgesellschaften fehlten, die sie dorthin hätten senden können. Eine weitere Ursache waren die gegenüber früheren Erweckungsbewegungen unterschiedlichen Betonungen in der Heiligungslehre, der Evangelistik, der Eschatologie und dem Amtsverständnis. Die unter diesen Vorzeichen entstandenen Gruppen (meist im Rahmen einer Gemeinschaftsbewegung) suchten nach Möglichkeiten in der Außenmission, die sie häufig eher in den ihnen verwandten Glaubensmissionen als in den klassischen Missionen fanden. Eine dritte Ursache waren neue (oder wieder neubelebte) missionsmethodische Vorstellungen („Glaubensprinzip“ der Finanzierung, Reisepredigt und andere mehr). Aber keine der Gründungen in der formativen Phase der Glaubensmissionen erfolgte aus einer Frontstellung gegen „liberale“ Theologien.⁷

⁷ Solche Reaktionen gab es erst im 20. Jahrhundert. Diese nahmen dann aber meist nicht die Gestalt von Glaubensmissionen an, sondern von denominationellen Missionen. Das wohl klarste Beispiel im evangelikalen Bereich ist die Conservative Baptist Foreign Mission Society (1987: 525 Missionare). Sie ähnelt in manchem einer Glaubensmission, ist aber trotzdem

Das bedeutet nicht, dass die frühen Führer der Glaubensmissionen sich nicht persönlich mit den historisch-kritischen Methoden in der Theologie auseinandergesetzt hätten. Doch typisch für sie ist die Haltung A.B. Simpsons, der gern von einem Bootskapitän auf dem Mississippi erzählte, der sich nicht um die gefährlichen Stellen im Fluß kümmern wollte, sondern sagte: „Ich weiß, wo der Fluß *nicht* gefährlich ist, und da fahre ich mit meinem Boot.“⁸ Von A.J. Gordon heisst es, er sei einer der größten Apologeten der Heiligen Schrift gewesen, aber er habe sie verteidigt, indem er sie auslegte.⁹ Die AIM betonte bei ihrer Gründung, dass sie vorhandene Organisationen weder kritisieren noch bekämpfen noch ersetzen, sondern sie nur ergänzen wolle.¹⁰

Diese Einstellung drückt sich auch in den Glaubensgrundlagen aus. Sie alle enthalten keine „anti-liberalen“ Aussagen, sondern fassen das zusammen, was auch in den klassischen Missionen der Zeit geglaubt wurde.¹¹ Einen Unterschied gab es allerdings: Die Glaubensmissionen waren überzeugt, dass man in ekklesiologischen Fragen zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen könne.¹²

Nur in einem Punkt gab es eine explizite Auseinandersetzung mit der „liberalen“ Theologie, und zwar in der Frage, ob es ohne Glauben an Jesus Christus einen Weg zur Erlösung gibt.¹³ Die Fragestellung war

eine nachklassische denominationelle Mission. Im fundamentalistischen Bereich ist vor allem das Independent Board for Presbyterian Missions (1987: 40 Missionare) zu nennen, eine klassische fundamentalistische Mission.

⁸ Thompson, A.B. Simpson 156f.

⁹ Gordon, How Christ Came to Church 102. Widersprüche schrieb er seinem mangelnden Verständnis zu.

¹⁰ HD Nr. 11910.

¹¹ Bingham formuliert es einmal so: "Loyal to the fundamentals of the faith and the great basic doctrines of the Scripture" (Bingham, Seven Sevens of Years 13 f.

¹² Damit haben sie, ohne entsprechende Methoden zu verwenden, ein Ergebnis der historisch-kritischen Theologie auf ihre eigene Weise erarbeitet. Vgl. Eduard Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich ²1962 (1959), 7. Zur selben Auffassung waren die Gründer der LMS gekommen.

¹³ Ein Beispiel für diese Auseinandersetzung ist: John Ongman, Finnes det frälsning efter döden?, Örebro 1925 ²1926.

nicht: Bieten andere Religionen einen Weg des Heils? sondern: Was wird das ewige Geschick der Menschen sein, die die Botschaft von Jesus niemals haben hören können?¹⁴ Dies war keine Auseinandersetzung mit der Theologie anderer Missionen, sondern mit der „Universitäts-theologie“,¹⁵ die auch an anderen Stellen wegen ihres „Universalismus“ kritisch beurteilt wurde.¹⁶

Das Schriftverständnis der Glaubensmissionen

In ihrer formativen Phase teilten die Glaubensmissionen mit den klassischen Missionen ein konservatives Bibelverständnis, das sich vom Einfluss der historisch-kritischen Forschung freigehalten hatte.¹⁷ Die Unterschiede zu den klassischen Missionen lagen zum einen darin, dass diese überzeugt waren, man könne aufgrund der Heiligen Schrift nicht nur in Fragen des Heilswegs zu übereinstimmenden Auffassungen kommen, sondern auch in der ekklesiologischen Frage der Taufe definieren.

Zum anderen finden sich Unterschiede in bestimmten theologischen Punkten wie der Heiligung¹⁸ und der Eschatologie.¹⁹ Doch deswegen lie-

¹⁴ Vgl. dazu James M. Gray, *Are the Heathen lost?* in: HD Nol, 1900. Ähnlich: N.N., *Are the Heathen Safe?* in: *South African Pioneer* 1891,193. Ähnlich das SIM Traktat "Are The Heathen Lost?" or "Will Those Who Have Never Heard The Gospel Go To Hell?" (Toronto 5oL).

¹⁵ In N.N., *Are the Heathen Safe?* in: *South African Pioneer*, 1891,193 wird vom "Andover fad" gesprochen, die angegriffene These von der "Sicherheit der Heiden" damit der berühmten theologischen Schule von Andover zugeschrieben. Deren "theory of probation" wird in MRW 1887,296 emphatisch verurteilt.

¹⁶ WVVW 1883,139; 1885,14.

¹⁷ Dies zeigt sich an der Bewerbung des Arztes Albert Schweitzer bei der Pariser Mission in den Jahren 1905 (vorläufig) und 1911 (offiziell) für den Missionsdienst in Gabun. Die Fragestellungen sind aufgrund der Korrespondenz dargestellt in: Fritz Bud, Albert Schweitzer, Alfred Boegner und die Pariser Mission in: *ZfM* 1981,199211. Vgl. dazu die Darstellung in Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* in: Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke* Bd 1, München 1975, 109-111; 128-130.

¹⁸ Die klassischen Missionen vertraten eher eine Theologie der graduellen Heiligung. Allerdings fand die Theologie der punktuellen Heiligung auch in klassischen Missionen Eingang, besonders in der anglikanischen CMS.

¹⁹ Die Eschatologie der klassischen Missionen war im letzten Jahrhundert eher postmillennial. Dazu siehe S. 359-363.

gen noch keine *grundsätzlichen* Unterschiede im Schriftverständnis vor. Zu grundsätzlichen Unterschieden im Schriftverständnis zwischen den Glaubensmissionen und einigen klassischen Missionen kam es in diesem Jahrhundert erst verhältnismäßig spät. Grundlegende theologische Konflikte hinsichtlich des Schriftverständnisses blieben auch in dieser Periode aus. Die scharfen Auseinandersetzungen dieser Zeit wurden nicht von den Glaubensmissionen gegen die klassischen Missionen geführt, sondern fanden innerhalb der die klassischen Missionen tragenden Denominationen statt.²⁰

In den Glaubensmissionen wurde die Bibel als das inspirierte Wort Gottes angesehen. Da die theologische Frontstellung für die Glaubensmissionen nicht in der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Theologie zu sehen war, mussten auch keine genauen Klärungen über Art und Umfang des Inspirationsverständnisses erfolgen.

Hudson Taylor und die CIM sahen in den Anfängen keinerlei Notwendigkeit, das Inspirationsverständnis zu definieren. Früheste Quelle ist die Darlegung der Prinzipien der CIM, die Hudson Taylor 1867 an den Heimatleiter der CIM in Großbritannien, William Berger, sandte. Er sollte sie den Kandidaten vorlesen. In diesem Brief mit etwa 8000 Wörtern befassen sich nur wenige Sätze mit theologischen Fragen. Die „Christian fundamentals“ werden vorausgesetzt, aber es ist nicht nötig zu definieren, was für alle selbstverständlich war.²¹ Die erste gedruckte Ausgabe der „Principles and Practice“ der CIM erwähnt zwar auch die Inspiration der Schrift, lässt aber eine genauere Definition vermissen.²²

²⁰ Da sie am stärksten die Presbyterianer und die American Baptists betrafen, aus deren Kreisen auch die Glaubensmissionen viel Unterstützung bekamen, ließen diese Auseinandersetzungen selbstverständlich die Glaubensmissionen nicht unberührt, hatten aber keine konstitutive Bedeutung für ihr Schriftverständnis.

²¹ Hudson Taylor - William Berger CIM Archives 3325.

²² "Candidates are expected to satisfy the Directors and Council as to their soundness in the faith in all fundamental truths, especially as to the inspiration of the Scriptures, the Trinity, the fall of man, and his state by nature, the atonement, the eternal salvation of the redeemed and the everlasting punishment of the lost. They must be catholic in their views, and able to have fellowship with all believers holding these fundamental truths, even if widely differing in their judgment as to points of Church government" (CIM, Principles and Practice 1885).

Die SUM übernahm die Glaubensgrundlage der Evangelischen Allianz, die die Inspiration als ersten Punkt nennt, aber auch keine genauere Feststellung des Inspirationsverständnisses trifft.²³ Genausowenig gibt auch 1913 C.T. Studd eine genauere Definition.²⁴ Die heute gültige Definition des Inspirationsverständnisses des WEC International ist nur etwas detaillierter.²⁵ Die hier genannten Beispiele sind typisch für die Glaubensmissionen, weil ihr neuer Beitrag zur evangelischen Missionsbewegung nicht auf der Ebene des Schriftverständnisses lag, sondern auf der Ebene der Missionstheologie und der Missionsmethodik.

In den Glaubensmissionen wurde die Inspiration als selbstverständlich vorausgesetzt. Damit standen sie in der protestantischen Tradition. Typisch für die Glaubensmissionen war nicht ihr Glaube an die Inspiration der Heiligen Schrift, sondern ihr direkter und persönlicher Umgang mit ihr. Chapell, der Nachfolger Gordons, charakterisiert den Umgang der Missionare mit der Bibel als „direkt, umfassend und wirksam.“ Die Menschen werden direkt mit Gottes Wort in der Bibel konfrontiert. Die Missionare kennen die Bibel umfassend, auch in ihren großen Linien und Zusammenhängen, und sie sind von der Wirksamkeit des Wortes Gottes überzeugt, für sich selbst wie für andere.²⁶

In den Glaubensmissionen findet der Umgang mit der Bibel auf vier Ebenen statt, die hierarchisch geordnet sind. Die wichtigste Stufe dieser Hierarchie ist das personale Schriftverständnis. Die Bibel wird zuerst als

²³ "1. The Divine Inspiration, Authority and Sufficiency of the Holy Scriptures. 2. The right and duty of Private Judgement in the interpretation of the Holy Scriptures" (zitiert nach: Hans Hauzenberger, Einheit 455).

²⁴ "Its Doctrinal Basis: 1. The full Deity of each Person of the Trinity. 2. The full inspiration of the Holy Scriptures. 3. The Lord Jesus Christ Himself the only Message to be proclaimed according to the Scriptures. 4. Obedience to Christ's command to love one another even as He loved us. 5. Trust in God only, and appeal to Him only for the supply of all our needs." (C.T. Studd, Christ's Etceteras, London 1915, 9f).

²⁵ Die Principles and Practice des WEC (1982) verlangen heute: "Absolute belief in the full inspiration of the Old and New Testament Scriptures" (§6) und [believe in] "the Holy Scriptures as originally given to be inspired, the only infallible, authoritative Word of God" (§17). Der Passus "as originally given" bedeutet, dass keine einzelne Übersetzung maßgebend ist und dass der derzeitige textus receptus oder Nestle Text nicht unbedingt dem Urtext der Bibel entsprechen muss.

²⁶ Chapell, The Eleventh-Hour Laborers 137ff.

die direkte Anrede Gottes an den Einzelnen verstanden. Dabei ist es nicht entscheidend, ob sie im privaten Bibellesen, im Bibelstudium, im Hören einer Predigt oder im Gespräch über die Bibel erfolgt. Diese Anrede kann eine Verheißung sein, ein Auftrag, ein Trost, eine Korrektur oder eine Herausforderung. So erfuhr Elias H. Thompson, einer der Pioniere der Egypt General Mission, seine Berufung dadurch, dass er am Abend des 22.8.1897 Gott bat, ihm aus der Bibel eine Weisung zu geben, ob er nach Ägypten gehen solle. Am nächsten Morgen schien die Bibel überall da, wo er sie aufschlug, von Ägypten zu handeln, und dann begegnete ihm das Wort aus Ez 10,22: „Sie gingen ein jeder gerade vor sich hin.“²⁷ Damit war für ihn klar, dass er es wagen dürfe, Missionar in Ägypten zu werden.²⁸ Für Lettie Cowman, Präsidentin der Oriental Missionary Society und Gründerin des World Gospel Crusades,²⁹ wurde das Wort „Thou shalt prolong the king's life“ zur Verheißung der Heilung von ihrer Herzkrankheit,³⁰ und als sie Gen 15 (Gottes Bund mit Abraham) las, verstand sie das als Zusicherung, dass sie noch eine Reihe von Jahren zu leben habe.³¹ Ähnlich bedeutsam war für A.B. Simpson das Wort Jeremias an Ebed Melech,³² das ihn am 1.1.1879 mitten in einer großen geistlichen Krise in Louisville ansprach. Daraus gewann er die Sicherheit, dass er diese Krise durchstehen werde.³³ Für C.T. Studd

²⁷ "And the likeness of their faces was the same face which I saw by the river of Chebar, their appearances and themselves: they went every one straight forward" (KJV).

²⁸ Swan, Lacked Ye Anything? 44.

²⁹ Die erste Mission, deren einzige Aufgabe die großräumige extensive Literaturverbreitung war.

³⁰ B. H. Pearson, *The Vision Lives. A Profile Of Mrs. Charles E. Cowman*, [Los Angeles 1961/London 1962, 130f. Dieselbe Funktion wie Bibelverse können auch Liedverse haben: Im selben Zusammenhang war ihr, als würde folgende Strophe zu ihr persönlich gesprochen: "Take my life and let it be/ Everything, my child to thee! Take me for thy spirit's wealth, Take me for thy body's health."

³¹ Ebenda 137. Lettie Cowman starb am 17.4.1960 im Alter von über 80 Jahren und war noch bis kurz vor ihrem Tode aktiv im Dienst ihrer Mission.

³² "Thy life shall be for a prey unto thee: because thou hast put thy trust in me, saith the Lord" (Jer 39,18 KJV).

³³ Thompson, A.B. Simpson 163.

wurde das Wort Jesu an den reichen jungen Mann in Matth 19,21³⁴ genauso persönlich bedeutsam wie für Franz von Assisi.³⁵ Daraufhin verschenkte Studd sein gesamtes Vermögen.

Wenn Chapell vom umfassenden Umgang mit der Bibel spricht, dann meint er, dass sie nicht als ein Steinbruch zur Gewinnung der für bestimmte theologische Lehrsätze nötigen Belegstellen gesehen werden darf. Sie ist vielmehr ein vielfältiger, aber doch zusammenhängender Bericht³⁶ vom Heilshandeln Gottes mit den Menschen im Verlauf der Geschichte.³⁷ Das brachte eine große Wertschätzung des Alten Testaments mit sich, die durch die Bereitschaft zur Typisierung der Texte auf Christus hin gefördert wurde. Die Einstellung, die Bibel als zusammenhängenden Bericht vom Heilshandeln Gottes zu sehen, bewirkte häufig eine Nivellierung der Theologie der jeweiligen biblischen Autoren. Sie stand auch, besonders bei der Interpretation der prophetischen Bücher, in der Gefahr, ins Spekulative abzugleiten. Auf der anderen Seite eröffnete sie aber auch den Zugang zur Vielfalt des biblischen Zeugnisses. Die große Bibelkenntnis verhalf zu einem reichen Vorrat von Paradigmen geistlichen Handelns, auf die die Missionare in entsprechenden Lebenssituationen jeweils mit Hilfe ihrer personalen Interpretation der Schrift als Ermutigung, Warnung oder Wegweisung zurückgreifen konnten. Für die Auslegung des Neuen Testaments bedeutete dieses Bibelverständnis als Bericht vom Heilshandeln Gottes, dass den geschichtlichen Teilen des NT genauso wie den systematischen Aussagen normatives Gewicht beigemessen werden konnte. Die im NT *beschriebene* Kirche gewann somit einen theolo-

³⁴ "Jesus sprach zu ihm: Wenn du vollkommen sein willst, so geh hin, verkaufe deine Habe und gib den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und komm, folge mir nach!"

³⁵ Grubb, Karl T. Studd 20.

³⁶ Der Wechsel von "Einzeltextschau" zu "Gesamtschau" zeigt sich exemplarisch an Moodys Begegnung mit Harry Moorhouse von den englischen Brüdern (Pollock, Moody Without Sankey 70-74).

³⁷ Diese Geschichte endet nicht mit dem Ende der Apostelgeschichte, sie schließt auch die Endzeit ein. Für die Vertreter einer historischen Eschatologie wie Grattan Guinness umfasst sie auch die gesamte Kirchengeschichte, deren wichtigste Ereignisse ja prophetisch angekündigt worden sind (Grattan Guinness. Romanism and the Reformation 180ff).

gisch normativen Charakter, der unter Umständen sogar dazu benutzt wurde, den Briefen entnommene Restriktionen, z.B. beim öffentlichen Wirken der Frauen, als von ihren Kontext her bedingt und deswegen auch nicht für alle Zeiten und Situationen als gültig zu verstehen.

Diese Ebene gewinnt ihr wirkliches Gewicht erst dann, wenn Missionare Gemeinden gründen und ihnen eine Ordnung geben. Dabei ist die für die interdenominationellen Glaubensmissionen grundlegende Haltung wichtig, aus der Bibel nicht *eine*, sondern verschiedene Gemeindeordnungen abzulesen. Hier haben sich die Glaubensmissionen gegen die sie so stark beeinflussende Brüderbewegung entschieden, die unter dem Motto des „Zusammenkommens in biblischer Einfachheit“ eine eindeutige Gemeindeordnung aus der Bibel ableitete.³⁸ Einzige Ausnahme hier ist die 1902 gegründete Inland South America Missionary Union,³⁹ deren Namenswechsel 1932 zu New Testament Missionary Union diesen Schritt symbolisiert.⁴⁰

In einem Punkt führten die Glaubensmissionen in der Heimat eine neue Gemeindeordnung ein: Frauen durften öffentlich reden und predigen. Mit dieser Einstellung folgten die Glaubensmissionen der Theologie der Heiligungsbewegung. Durch die Heimatarbeit der Glaubensmissionen wurde es Frauen auch ermöglicht, in Gemeinden öffentlich zu reden, in denen es einer Nicht-Missionarin nicht erlaubt worden wäre.⁴¹

Die Entscheidung, Frauen predigen zu lassen, ist zugleich eine wichtige exegetische Entscheidung für ein kontextuelles Verständnis des Neuen Testaments. Im NT gibt es zwar verschiedene Stellen, die als grundsätzliche Anweisungen verstanden werden können, dass Frauen in der

³⁸ Für den englischsprachigen Bereich ist typisch: H.G. Mackay, *Assembly Distinctives*, Scarborough 1981, für den deutschsprachigen Bereich A. Gilbert, *Die Versammlung Gottes*, Hückeswagen oJ.

³⁹ Bis 1904 trug sie den Namen *The Paraguayan Evangelistic and Medical Mission* (EMCM 478).

⁴⁰ Hierzu siehe S. 553f.

⁴¹ Das beste Beispiel hierfür ist Alma Doering, deren anfängliche Heimatbasis hauptsächlich aus zwei konservativen mennonitischen Kirchen (*Defenseless Mennonites* und *General Conference Mennonites*) bestand.

Gemeinde schweigen müssen.⁴² Die historische Betrachtung des NT zeigt aber, dass die Frauen in den Gemeinden nicht geschwiegen haben⁴³ und auch nicht schweigen mussten.⁴⁴ Während die Brüderbewegung sich für einen Teil der systematischen Aussagen des NT zum Thema entschied,⁴⁵ folgte die Heiligungsbewegung und mit ihr der größere Teil der Glaubensmissionen der kontextuellen Interpretation.⁴⁶ Diese Entscheidung ist besonders wichtig, da beide Bewegungen zur selben Zeit die jungen Glaubensmissionen beeinflussten.

Genausowenig wie die Glaubensmissionen eine Bewegung gegen die klassischen Missionen waren, lassen sie sich als eine Bewegung für die „richtige“ Bibelauslegung bezeichnen. Sie setzten das evangelische Bibelverständnis als selbstverständlich voraus. Es musste nur durch die „Glaubensgrundlage“ gegen Katholiken, „Allversöhner“ und Sektierer abgesichert werden. Innerhalb des protestantischen Bereichs hatten die Lehrgrundlagen der frühen Glaubensmissionen primär die Aufgabe, Glaubensinhalte zusammenzufassen und nicht, sich gegen andere abzugrenzen.⁴⁷ Diese Zusammenfassung schloss natürlich eine gewisse Abgrenzung mit ein, aber nicht gegenüber den klassischen Missionen,

⁴² Zu nennen sind hier: 1Kor 14,34f: "Wie in allen Gemeinden der Heiligen lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, dass sie reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so lasset sie daheim ihre Männer fragen. Es steht der Frau übel an, in der Gemeinde zu reden" (LÜ 1912); 1Tim 2,12: "Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie sich über den Mann erhebe, sondern sie sei stille" (LÜ 1912).

⁴³ Der Evangelist Philippus hatte vier Töchter, die weissagten (Apg 21,9), Apollos wurde von *Priscilla* und *Aquila* im Glauben unterwiesen (Apg 18,26) uam.

⁴⁴ Ihr Weissagen wird in Apg 2,17f vorausgesagt; Jesus hatte den Jüngerinnen befohlen, seinen Brüdern die Auferstehung zu verkündigen (Joh 12,17). In 1Kor 11,2ff gibt Paulus Anweisungen für das öffentliche Reden der Frauen im Gottesdienst uam.

⁴⁵ Marcel und Jakob Graf, *Die Stellung von Mann und Frau im Lichte des Wortes Gottes*, Zürich ²1987.

⁴⁶ Typisch für diese Einstellung ist: Jessie Penn-Lewis, *The "Magna Charta" of Woman "According to the Scriptures"*, Bournemouth 1919. Heute erhältlich in einer (auf der englischen Ausgabe von 1948 beruhenden) Fassung der Bethany Fellowship: Jessie Penn-Lewis, *The Magna Charta of Woman*, Minneapolis 1975.

⁴⁷ Im Lauf der Jahre neigten die Glaubensgrundlagen, weil man Abgrenzungen doch für nötig hielt, dazu, ausführlicher und umfassender zu werden.

sondern gegenüber theologischen Richtungen, die für die Missions-theologie (noch) keine Bedeutung hatten.

Zur grundlegenden Definition der evangelischen Einheit gehörten für die Glaubensmissionen die folgenden dogmatischen Punkte: Inspiration, Autorität, Klarheit und Allgenugsamkeit der Heiligen Schrift; Trinität (und damit Gottheit Jesu); Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an das erlösende Werk Christi; Notwendigkeit der Bekehrung und der Heiligung; Glaube an das ewige Heil der Erlösten und die ewige Verdammnis der Unerlösten.

Über diesen Grundkonsens hinaus war Raum für stark differierende Auslegungen der Bibel. Dies galt vor allem für den Bereich der Ekklesiologie und damit auch für das Verständnis der Sakramente. Beträchtliche Freiheit bestand auch in der Eschatologie, wobei sich im Laufe der Zeit die Tendenz zu einer praemillennialen Eschatologie⁴⁸ bemerkbar machte. Obwohl die frühen Glaubensmissionen eine starke Tendenz zum arminianischen Heiligungsverständnis zeigten, vermieden es fast alle, dies in den Glaubensgrundlagen festzuschreiben. Diese Differenzen wurden zwar oft durch die gemeinsame Prägung in denselben geistlichen Bewegungen gemildert; dennoch hatten die Glaubensmissionen beträchtliche theologische Unterschiede zu verkraften, was ihnen meist auch gelang. Dies wurde mit der wachsenden Differenzierung der evangelischen Theologie zunehmend schwieriger. Aber diese Entwicklungen spielten in der formativen Phase noch keine Rolle. Das Bibelverständnis der Glaubensmissionen wendet sich letztlich nicht gegen die wissenschaftliche Exegese, sondern ignoriert sie eher. Damit zeigen die Glaubensmissionen die Möglichkeit einer angewandten Theologie auf, die versucht, die ganze Bibel als angewandtes und anzuwendendes Wort Gottes zu verstehen.⁴⁹

⁴⁸ Zur postmillennialen und zur prämillennialen Eschatologie siehe S. 359ff.

⁴⁹ Dass nicht immer alle diese Hierarchie des Schriftverständnisses einhielten, nimmt nicht wunder bei einer so vielfältigen Bewegung wie den Glaubensmissionen und den sie tragenden Kreisen. L.E. Maxwell, der Gründer und Leiter des Prairie Bible Institutes, der bedeutendsten Bibelschule Kanadas, schrieb einmal in einem Privatbrief an Alfred Ruscoe, den Leiter des amerikanischen Zweiges des WEC, über einen Bibelschullehrer: "Offen gesagt, ich habe den Eindruck, dass für ihn die Bibel mehr ein Arsenal von Artillerie und Munition ist als eine Nahrungsquelle für die Seele" (L.E. Maxwell - Ruscoe 23.3.1943, übers. Fiedler).

Die Bibelschulen

Dieses unmittelbare, auf die persönliche Anwendung ausgerichtete Schriftverständnis ist bei den Institutionen, die die meisten Missionare der Glaubensmissionen ausbilden, die Norm. Als Sammelbezeichnung tragen sie den Namen „Bibelschulen.“ Viele der frühen Gründungen waren explizit für die Ausbildung von Missionaren und Evangelisten gedacht. Durch die Bezeichnung „Bibelschulen“ sollten und sollen die Seminare und Theologischen Fakultäten nicht als unbiblisch qualifiziert werden. Man wollte damit ausdrücken, dass es sich bei diesen Schulen um Ausbildungsstätten handelt, die nur mit der (englischen bzw. deutschen usw.) Bibel arbeiten, anders als die Seminare, die philosophische Grundkenntnisse voraussetzen oder vermitteln und sich der Bibel mit den Mitteln der theologischen Wissenschaft und der Alten Sprachen zuwenden.

Als älteste Bibelschule dieser Art könnte vielleicht das von Spurgeon (1834-1892) zuerst 1857 in Privatinitiative gegründete⁵⁰ und dann 1861 in die Verantwortung seiner Tabernaclegemeinde übernommene Pastors' College⁵¹ angesehen werden. Ziel dieses Colleges war fast ausschließlich die Pastorenausbildung.⁵² Den Ruhm als erste Bibelschule könnte auch St. Chrischona bei Basel beanspruchen. Es wurde von Christian Friedrich Spittler gegründet, dessen erster Schüler⁵³ 1840 der Ravensburger Zimmermann Joseph Mohr war. Er hatte im Basler Missionsseminar entdeckt, „dass seine Gaben auf anderem Gebiet lagen

⁵⁰ Schon 1855 hatte Spurgeon T.W. Medhurst als ersten Schüler angenommen, die Gründung des "Pastors' College" erfolgte mit der Annahme des zweiten Schülers im Jahre 1857.

⁵¹ Vorgeschichte und Arbeitsweise beschreibt Spurgeon in: Charles Haddon Spurgeon, Alles zur Ehre Gottes, Wuppertal/Kassel 1984, 247ff.

⁵² Einer der bedeutendsten Studenten dieser Schule, Archibald Geikie Brown, wurde Pastor des weitgehend von ihm gegründeten, erst baptistischen, dann unabhängigen East London Tabernacle, zu dem in den 1880er Jahren die Familie Guinness gehörte. Mitglieder dieser Tabernacle Gemeinde, die in die Außenmission gingen, schlossen sich fast ausschließlich Glaubensmissionen an und nicht der Baptist Missionary Society (George E. Page, A.G.B. The Story and the Life Work of Archibald Geikie Brown, London 1944, 23f).

⁵³ Der Ausdruck Schüler ist ein Vorgriff, weil es 1840 noch keinen Lehrer auf St. Chrischona gab. Aber die beiden anderen typischen Elemente der Bibelschule, praktische Arbeit und Evangelisation, waren schon vertreten.

als auf dem Erlernen fremder Sprachen.“⁵⁴ A.B. Simpson nennt Chrischona 1888 die älteste Bibelschule.⁵⁵ Die Einflüsse Chrischonas auf die englischen und amerikanischen Bibelschulen könnten eventuell durch M. Spittlers Englandreise 1859⁵⁶ vermittelt worden sein, jedoch ist von den dem Verfasser zugänglichen Quellen her kein entscheidender Einfluss zu erkennen.⁵⁷ Da sich sowohl Spurgeons Bible College als auch St. Chrischona deutlich von den späteren Bibelschulen unterschieden, sind sie besser als deren Vorläufer einzustufen.

Die erste für die Glaubensmissionen bedeutende Bibel- und Missionschule war das East London Training Institute, das Fanny und Grattan Guinness 1873 im ärmeren Londoner Osten auf eine 1866 von Hudson Taylor gegebene Anregung hin eröffnet hatten.⁵⁸ Die Gründung erfolgte genau in dem Jahr, in dem die Evangelisationen Moodys eine neue Welle der Erweckung in Großbritannien auslösten.⁵⁹ Das Institut sollte junge Männer jeder Vorbildung zu Missionaren in der Heimat und im Ausland theoretisch und praktisch⁶⁰ ausbilden.⁶¹ Die Ausbildung sollte in

⁵⁴ Erich Schick; Klaus Haag, Christian Friedrich Spittler. *Handlanger Gottes*, Gießen/Basel 1982, 49.

⁵⁵ WWV 1888,76.

⁵⁶ Broomhall, *If I had a Thousand Lives* 394.

⁵⁷ Diese Einschätzung wird bestätigt durch den Bericht von Grattan und Fanny Guinness über ihren Besuch in St. Chrischona im Jahre 1883: "Last summer we paid a brief visit to the Pilgrim Mission House of St. Chrischona... an Institution somewhat of the same nature as our own, save that it contemplates home mission work more than foreign... We felt much sympathy with Mr. Rappard and his admirable wife... We commend this simple primitive evangelical school of the prophets to the warm sympathies of our readers" (*The Regions Beyond* 1884,101). Der Kreis um Pierson und Gordon neigte dazu, für die Bewegung der Glaubensmissionen eine Ahnenreihe mit deutschen Vorfahren zu konstruieren. Diese Ahnenreihe beruht auf gewissen theologischen und praktischen Übereinstimmungen, besonders bezüglich des "Lebens aus dem Glauben", ist aber nicht im Sinne konkreter historischer Beziehung zu sehen (Moir McKay. *Faith and Facts* 31).

⁵⁸ Zu diesem Vorgang ausführlicher S. 70-77.

⁵⁹ Rufus W. Clark, *The Work of God in Great Britain: Under Messrs. Moody and Sankey*, 1873 to 1875, New York 1875; John Hall und George H. Stuart, *The American Evangelists D.L. Moody and Ira Sankey In Great Britain and Ireland*, New York 1875.

⁶⁰ Das Ziel der Ausbildung war: "Multiplying earnest and efficient missionaries at home and abroad" (Fanny Guinness, *Hulme Cliff College, Curbar, or, the Story of the Third Year of the East End Training Institute*, London o.J.).

erster Linie dem persönlichen geistlichen Leben gelten, dann erst dem Erlernen von Fähigkeiten. Die Dauer konnte individuell festgelegt werden, genauso wie der Anteil der allgemeinbildenden Fächer am Gesamtprogramm, und sie war kostenlos. Die Finanzierung erfolgte durch freiwillige Spenden („auf Glaubensbasis“).⁶² Das East London Training Institute erfreute sich sofort regen Zuspruchs, so dass verschiedene Erweiterungen nötig wurden. Eine den Charakter der Schule verändernde Erweiterung war 1884 der Bau von Doric Lodge, mit dem Fanny Guinness auch jungen Frauen die Ausbildung für die Missionsarbeit ermöglichte.⁶³ Damit unterschied sich das East London Training Institute grundsätzlich von den traditionellen kontinentalen Missionsseminaren, auch von St. Chrischona, wo nur Männer ausgebildet wurden.

In den USA gab es 1870 Rev S.H. Tyngs „Home of the Evangelists“, das vorwiegend Stadtmissionare ausbildete. Rev DeWitt Talmadges „Tabernacle Lay College“ (1872) und „Bethany Institute“ (für Frauen) in Brooklyn, New York galten als die ersten amerikanischen interdenominationellen Bibelschulen, hatten aber nicht lange Bestand.⁶⁴ Die älteste heute noch existierende Bibelschule in Amerika ist Nyack Bible College (Missionary Training School for Christian Evangelists, später New York Missionary Training College). Es wurde am 1.10.1883 von A.B. Simpson nach dem Vorbild des East London Training Institute gegründet,⁶⁵ nachdem Simpson schon 1882 im Rahmen seiner New York Tabernacle Gemeinde mit der Ausbildung von Missionaren begonnen hatte.⁶⁶ Es wurde zum Vorbild für viele Bibel- und Missionsschulen in

⁶¹ "The sphere for this testing and training is the East End of London. Mission work among the lapsed masses of the people; preaching in the open air, and in Mission halls and Rooms; Teaching in Schools; house to house visiting etc" (ebenda).

⁶² Ebenda.

⁶³ Harry Guinness, Not Unto Us. Record of Twenty One Years' Missionary Service, London oJ., 12.

⁶⁴ A.B. Simpson veröffentlichte Anfang 1882 eine Aufforderung zur Gründung einer amerikanischen Bibelschule nach dem Vorbild des East London Training Institute (H.S., Lay Missionary Colleges in: The Work, and the World März 1882, 41).

⁶⁵ WWW 1883,154-157. Auch A.E. Thompson, A.B. Simpson. His Life and Work, Camp Hill 1960, 99.

⁶⁶ Niklaus; Sawin; Stoesz, All For Jesus 58.

USA und Kanada. Die bedeutendste kanadische Bibelschule, das *Prairie Bible Institute* in *Three Hills*, wurde von L.E. Maxwell gegründet, der selbst am *Midlands Bible Institute* in *Kansas City* ausgebildet worden war. Diese Schule geht direkt auf das *New York Missionary Training College* zurück.⁶⁷

Auf eine direkte Anregung Grattan Guinness' lässt sich die Gründung der zweiten interdenominationellen amerikanischen Missionsschule zurückverfolgen. 1889 besuchte er Amerika,⁶⁸ um unter anderem festzustellen, ob der *American Baptist Missionary Union*, die 1884 die *Livingstone Inland Mission* übernommen hatte, bei der Verwirklichung ihres Versprechens, die Arbeit flussaufwärts auszudehnen, geholfen werden könne. Da sich für die neue Mission der ABMU zu wenig Kandidaten meldeten, schlug Grattan Guinness A.J. Gordon vor, in Verbindung mit seiner Gemeinde eine Ausbildungsstätte für Missionare zu eröffnen. Obwohl Gordon Baptist und Pastor einer Baptistengemeinde war, eröffnete er diese Schule noch im selben Jahr als das interdenominationelle *Boston Missionary Training Institute*. In ihm wurden junge Menschen zu Missionaren ausgebildet, die die üblichen Voraussetzungen zur Ordination nicht nachweisen konnten.

Im Vergleich zum ELTI gewann das *Boston Missionary Training Institute* verhältnismäßig wenig an Bedeutung.⁶⁹ Auch Gordon wurde nicht als Ausbilder von Missionaren, sondern, neben Arthur Tappan Pierson, eher als Publizist und Missionstheologe der neuen Bewegung der Glaubensmissionen bekannt. Ungewöhnlich dabei war, dass Gordon seinen Einsatz für die neuen Glaubensmissionen mit der Präsidentschaft einer klassischen denominationellen Mission verband. Dies war möglich, weil die Glaubensmissionen sich nicht als Gegensatz oder Alternative zu den klassischen denominationellen Missionen verstanden und weil jede

⁶⁷ Der Gründer der Schule war W.C. Stevens, Mitarbeiter von A.B. Simpson, der in den frühen Jahren auch am *New York Training Institute* unterrichtete (Ted S. Rendall - Fiedler 22.9.1988).

⁶⁸ Rev. H. Grattan Guinness in: *Faithful Witness* [Hg: Rowland V. Bingham] 3.8.1889 [Titelblatt mit Portrait].

⁶⁹ Die Schule existiert noch heute, sie wurde aber bald zu einer allgemeinen theologischen Ausbildungsstätte. Zuerst hieß sie *Gordon College* und *Divinity School*, jetzt *Gordon-Conwell Theological Seminary*.

Baptistengemeinde auch gegenüber ihrer eigenen Denomination („Gemeinde-*bund*“) eine beträchtliche Unabhängigkeit behält.

Im Unterschied zum Boston Missionary Training Institute wurde das Bible Institute for Home and Foreign Missions of the Chicago Evangelization Society (später: Moody Bible Institute),⁷⁰ bei dessen Organisation 1889⁷¹ Grattan Guinness als Berater hinzugezogen wurde,⁷² über viele Jahrzehnte hin zur bedeutendsten Ausbildungsstätte von Missionaren der Glaubensmissionen. Die Wurzeln dieser Schule liegen in der evangelistischen Tätigkeit Moodys in Chicago. Sie hatte nicht nur zur Gründung der unabhängigen Illinois Street Independent Church [später Chicago Avenue Independent Church] geführt, sondern auch das „Bibel Work“ hervorgebracht, das die durch die Evangelisationen Moodys in Chicago erreichten Menschen weiterführen sollte.⁷³ Zur Leitung dieser Arbeit berief Moody 1873 kurz vor seiner Reise nach Großbritannien Emma Dryer, von Beruf Lehrerin, und versprach ihr, nach seiner baldigen Rückkehr ein Bibelinstitut für diese Arbeit einzurichten.⁷⁴ Aber Moody verlor das Interesse an dem Plan, so dass Emma Dryer 1883 im Rahmen des „Bibel Work“ das „May Institute“ gründete, einen einmonatigen, jährlich stattfindenden Kurs zur Ausbildung und zur geistlichen

⁷⁰ Zu Geschichte und Kontext siehe: Gene A. Getz, *Moody Bible Institute. The Story of Moody Bible Institute*, Chicago 1969. Das Buch beruht auf einer Dissertation. Es neigt dazu, die Person Moodys in der Gründungsgeschichte auf Kosten von Emma Dryer überzubewerten (siehe aber 40).

⁷¹ Dieses Gründungsjahr wurde vom MBI 1894 bis 1905 benutzt. Seitdem wird 1886 als das Gründungsjahr angesehen. 1886 war ein Zeitpunkt, an dem sich Moody wieder einmal um das zu gründende Institut kümmerte. Emma Dryer hatte die jährlichen "May Institutes" 1883 begonnen (Gene A. Getz, *Moody Bible Institute*, Chicago 1969, 34).

⁷² Emma Dryer - Blanchard o.J. [1923], 28. Gene A. Getz ignoriert dies, wenn er in seiner Geschichte des Moody Bible Institutes schreibt: "It is interesting to note that Moody Bible Institute, prior to Moody's death, was called the Bible Institute for Home and Foreign Missions of the Chicago Evangelization Society. Though this researcher could find no specific evidence, it may well be that D.L. Moody was influenced by the East London Institute for Home and Foreign Missions in attaching the same descriptive title to his own school." Vermutlich hat nicht Moody der Schule diesen Namen gegeben, sondern Emma Dryer, die die gesamte organisatorische Vorarbeit für die Gründung geleistet hatte und die auch Grattan Guinness einlud, um Anregungen von ihm zu bekommen.

⁷³ Beste Quelle für die Vorgeschichte ist Emma Dryer - Blanchard o.J. [1923].

⁷⁴ Emma Dryer - Blanchard o.J. [1923].

Prägung.⁷⁵ 1889 gewann Moody wieder Interesse an diesem Projekt.⁷⁶ Hatte schon Emma Dryer wegen des großen Interesses den letzten Kurs erweitern müssen, so kaufte Moody jetzt ein Grundstück, um einen fortlaufenden Unterricht zu ermöglichen. Am 26.9.1889 kam es so zur Gründung des Bible Institute of the Chicago Evangelization Society (heute Moody Bibel Institute).⁷⁷ Als ersten Leiter berief Moody Ruben Archer Torey, der ab 1902 zum führenden Evangelisten⁷⁸ des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts wurde.⁷⁹ Noch heute ist das Moody Bible Institute eine der bedeutendsten Ausbildungsstätten für Missionare, besonders der Glaubensmissionen.⁸⁰

In Skandinavien war die erste für die Glaubensmissionen bedeutende Bibelschule die Örebro Missionsskola.⁸¹ Ihre Anfänge hatte sie um 1891 mit jährlichen Evangelistenkursen,⁸² ab 1908 war sie eine permanente Schule. Sie sollte zunächst Evangelisten für die Gemeinschaftsbewegung in Schweden ausbilden. Als sich dann sehr bald in der Örebro Missionsforening auch das Interesse für die Weltmission regte, war es selbstver-

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Gut dargestellt in Pollock, Moody Without Sankey 226-234 "Slow Birth of the Bible Institute." Pollock stimmt mit Emma Dryers Darstellung überein.

⁷⁷ "The intention is not to interfere with our theological seminaries, but to supplement and complement their work by short practical courses of study, mainly confined to the English Bible, practical theology, and Christian work by direct contact with souls" (J.M. Sherwood, Mr. Moody's Training School in: MRW 1889, 9450).

⁷⁸ Hier wird der Ausdruck "Evangelist" für reisende Prediger verwendet, deren Ziel es ist, Menschen zur Bekehrung zu führen. Der bedeutendste dieser Evangelisten im 19. Jahrhundert war Moody. Zu den unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs "Evangelist" siehe S. 508ff.

⁷⁹ Die beste Biographie ist: Roger Martin, R. A. Torey. Apostle of Certainty, Murfreesboro 1976. Zu seiner Zeit im Moody Bible Institute siehe 85-125.

⁸⁰ Zur Lehrgrundlage heute siehe: Moody Bible Institute, Here We Stand, Chicago 1986.

⁸¹ Wichtige Informationsquelle sind die "Örebro Missionsforenings års- och revisionsberättelser", die über die gesamte Entwicklung der Örebro Missionsforening und damit auch über die Bibelschule berichten. Geschichtsdarstellungen sind: Örebro Missionsskola 1908-1933. Minneskrift med porträttsamling, Örebro 1933; John Magnusson, Sven Lagerquist, Samuel Sollerman (Hg.), Örebro Missionsskola 1908-1958, Örebro 1958.

⁸² Einladung zum ersten Kurs: Banneret 5.6.1891.

ständig, dass Örebro Missionsschüler auch in die Außenmission gingen. Zuerst waren dies sehr verschiedene Missionen,⁸³ im Lauf der Entwicklung kam es zu einer eigenen mit Örebro verbundenen Missionsarbeit, auf die man sich schließlich stärker konzentrierte. Eine ähnliche Rolle spielte die Bibelschule des Helgelseförbundet in Göttingen.⁸⁴

Im deutschsprachigen Raum gilt als eine der ältesten Bibel- und Missionsschulen⁸⁵ die heutige Bibelschule Wiedenest, die 1905 als Allianzbibelschule Berlin Hohenstauffenstraße gegründet und 1919 nach Wiedenest (Bergneustadt) verlegt wurde.⁸⁶ Wichtige tragende Kräfte der Schule kamen von den Offenen Brüdern. Ursprünglicher Zweck der Schule war es, Prediger und Evangelisten für Osteuropa auszubilden.⁸⁷ In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ging zumindest ein Ehepaar in den Dienst einer Glaubensmission in Afrika.⁸⁸ Ab 1950 kam es in Wiedenest zu einem großen, von Ernst Schrupp geführten weltmissionarischen Aufbruch, wodurch die Bibelschule zugleich auch Missionshaus wurde.⁸⁹ Dieser weltmissionarische Aufbruch erfolgte zunächst in enger Zusammenarbeit mit internationalen Glaubensmissionen.⁹⁰ Das

⁸³ 1896 wurden Missionsarbeiten in Dänemark, Brasilien und Nordafrika unterstützt. 1913 gewann Alma Doering in Örebro einige Missionare für Zaire.

⁸⁴ Birger Davidsson, *Det började med ett bönenöte... Missionssällskapet Helgelse-förbundet. En presentation av Missionssällskapet Helgelseförbundets uppkomst, utveckling och verksamhet*, Kumla 1955, 11.

⁸⁵ Als frühe Bibelschulen könnten auch das Missionsseminar Neukirchen und die Evangelistenschule Johanneum angesehen werden. Beide hatten aber doch mehr klassischen Seminarcharakter und bildeten keine Frauen aus.

⁸⁶ Zur Geschichte: Ernst Schrupp (Hg.), *Im Dienst von Gemeinde und Mission 75 Jahre Bibelschule und Mission*, Bergneustadt 1980.

⁸⁷ Ernst Schrupp (Hg.), *Im Dienst von Gemeinde und Mission 46: Eine wertvolle Primärquelle, die Autobiographie eines frühen Bibelschülers*, ist kürzlich veröffentlicht worden: Hermann Jantzen, *Im wilden Turkestan. Ein Leben unter Moslems*, Gießen/Basel 1988.

⁸⁸ Siehe S. 373-376 zum Afrika Missionsverein.

⁸⁹ Int. Ernst Schrupp 1987. Die Entwicklung ist in der Zeitschrift "Offene Türen" gut dokumentiert.

⁹⁰ Diese Zusammenarbeit fand für Afrika mit der SIM statt. Die ersten für Wiedenest außerhalb Europas arbeitenden Missionare waren Walter und Erika Kretschmar im Dienst der SIM in Nigeria 1953.

Missionshaus Bibelschule Wiedenest nahm dann aber zunehmend den Charakter einer Mission der Brüderbewegung an, obwohl die Schule ihren interdenominationellen Charakter behielt. Ein wichtiger Beitrag der Bibelschule Wiedenest zur Missionstheologie der deutschsprachigen evangelikalischen Missionen ist die starke Betonung der sendenden Ortsgemeinde.⁹¹

Die älteste französischsprachige interdenominationelle Bibelschule ist das von Ruben Saillens 1921 gegründete Institut Biblique in Nogent-sur-Marne bei Paris.⁹² Ruben Saillens war 1873-1875 Schüler des ELTI.⁹³ Bei der Gründung des Instituts erhielt er wesentliche finanzielle Hilfe von A.C. Dixon und C.E. Hurlbert.⁹⁴ Als erste französischsprachige Bibelschule der Schweiz ist das 1926 von Pierre de Benoit in Vennes⁹⁵ bei Lausanne gegründete Institut Emmaüs zu nennen.⁹⁶ Die erste deutschsprachige Bibelschule der Schweiz ist die Bibelschule Beatenberg.⁹⁷ 1934 wurden dort von Saturnin⁹⁸ und Gertrud Wasserzug die ersten

⁹¹ Die Entwicklung dieser Theologie der sendenden Ortsgemeinde lässt sich zum Teil an den von Ernst Schrupp geschriebenen Leitartikeln in den "Offenen Türen" ablesen. Einen Überblick bietet: Ernst Schrupp, *Die gemeindliche Sendung in: EM 1/1987, 10-14*. Eine systematische Untersuchung dieser Theologie der sendenden Ortsgemeinde fehlt noch.

⁹² Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens. *Evangelistes*, Paris 1947, 203-221.

⁹³ Ebenda 57-72.

⁹⁴ Ebenda 206-210.

⁹⁵ Heute befindet sich die Schule in St. Legier bei Lausanne.

⁹⁶ René Pache [de Benoits späterer Nachfolger], Dr. Pierre de Benoit 1884-1963. *Notice biographique*, Vennes 1965, 34-47.

⁹⁷ Aus der gesamten Zeit der Bibelschule Beatenberg unter der Leitung von Dr. Gertrud Wasserzug liegen in Beatenberg keinerlei ungedruckte Quellen vor (Int. Peter Mayer 19.9.1986). Einen gewissen Überblick bietet "50 Jahre Bibelheim Beatenberg *in: Bibel und Gebet*, Dez. 1984. Einen Rückblick über die Geschichte aus ihrer [für die letzten Jahre verzerrten] Perspektive bietet: Gertrud Wasserzug, *Wunder der Gnade Gottes. 50 Jahre "Bibelheim Beatenberg", 30 Jahre "Bibelheim Böblingen."* Festschrift, Böblingen 1984.

⁹⁸ Saturnin Wasserzug, 38 Jahre älter als seine Frau, starb am 20.5.1950 im Alter von 88 Jahren. Saturnin Wasserzug war Jude und hatte auch als Judenmissionar gearbeitet.

Bibelkurse durchgeführt,⁹⁹ im Januar 1945 begann Gertrud Wasserzug¹⁰⁰ mit der systematischen Ausbildung von Missionaren.¹⁰¹

In Afrika haben im Bereich der Kirchen der Glaubensmissionen die Bibelschulen vor allem die Aufgabe, haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter der jeweiligen Kirchen auszubilden. Für die Ausbildung von Missionaren stehen noch keine speziellen Bibelschulen zur Verfügung. Zurzeit entstehen die ersten missiologischen Schulen, die am Ende des letzten Kapitels dargestellt wurden.¹⁰²

Die Bibelschulen wollten keine Alternative zur Ausbildung an den Seminaren und theologischen Fakultäten sein,¹⁰³ sondern sie ergänzen.¹⁰⁴ Ihr Ziel war es nicht, Pastoren auszubilden, sondern „ernste und fähige Missionare zu Hause und in Übersee“¹⁰⁵ Um den Seminaren keine Kon-

⁹⁹ " Zum Gedächtnis an Saturnin Wasserzug in: Bibel und Gebet, Juni 1950.

¹⁰⁰ Gertrud Wasserzug, "By the grace of God I am what I am" (Unveröffentlicht) oJ.

¹⁰¹ Mitteilungen Bibelheim und Bibelschule Beatenberg, Okt. 1944. Vorbereitender Aufruf dazu: Ebenda, Sept. 1943. Im Dezember 1946 schlossen 8 Frauen und 8 Männer den ersten Kurs ab (Bibel und Gebet Dez. 1946).

¹⁰² Siehe S. 406ff. Eine Schule, die in manchem den alten Bibel- und Missionsschulen ähnlich ist und auch wie sie interdenominationell strukturiert ist, ist das vom WEC angeregte und heute von Myra und Bill Chapman geleitete und von einem ghanesischen Board verantwortete Christian Service College in Kumasi, Ghana. Erfolgreiche Absolventen des dreijährigen Studiums [wozu in jedem Jahr auch Missiologie gehört] können bei der University of Ghana das External Diploma of Theology erwerben (Christian Service College Prospectus [1987]). Die bisherigen Absolventen [56] sind weitgehend in Ghana tätig, einige sind auch zum Weiterstudium im Ausland (Christian Service College Prayer Calendar 1987-88).

¹⁰³ Das gilt auch heute noch; allerdings entstehen seit einiger Zeit in Anknüpfung an Ideen der Bibelschulen auch mit den klassischen theologischen Ausbildungsstätten konkurrierende theologische Schulen.

¹⁰⁴ In A.B. Simpsons programmatischem Artikel "A New Missionary Movement" (WWW 1882,33M heisst es: "Is there not room, is there not great need for such a class of foreign missionaries, humble men and women, fired with the love of Christ and souls, called of the Holy Ghost, dedicated to the work... who come from the plow and workshop and store with very ordinary education, but rich divine anointing, and who, receiving a simple specific missionary training of one or two years, can go forth, inexpensively, not as settled missionaries in all cases, but as pioneers, evangelists, itinerant heralds of the great salvation. They need not reason about Confucius, or teach philosophy to cannibal Africans, but they can tell the story of Jesus and pass on."

kurrenz zu machen, wollte Moody ursprünglich nicht einmal Männer aus-bilden.¹⁰⁶ Doch die Entwicklung der „Bible Work“ Arbeit unter Emma Dryer zeigte, dass eben auch Männer, die nicht für die Seminare geeignet waren, ausgebildet werden wollten.¹⁰⁷ Als Moody sich nach langem Zögern für die Bibelschule einsetzte, nannte er als Ziel die Ausbildung von „gapmen“, Männern (und auch Frauen), welche die Schicht der von den gut ausgebildeten Pfarrern Nichterreichten gewinnen sollten.¹⁰⁸

Die Bibelschulen wollten nicht in erster Linie eine intellektuelle Ausbildung anbieten. Dr. de Benoit, dem Gründer der ersten Bibelschule der Schweiz, Emmaüs, ging es vielmehr um die Prägung geistlicher Persönlichkeiten.¹⁰⁹ Für das Ehepaar Guinness war das erste Ziel, zu prüfen, wer für den Dienst wirklich geeignet war. Das zweite Ziel war die Ausbildung solcher Bewerber, deren Persönlichkeit den Ansprüchen genügte.¹¹⁰ Aufgabe der Schule war, neben der persönlichen geistlichen Prägung, das Sammeln praktischer Erfahrungen in der Gemeinschaft, besonders im evangelistischen Einsatz.¹¹¹ Drittes Element war die

¹⁰⁵ Fanny Guinness, Hulme Cliff College.

¹⁰⁶ Emma Dryer - Blanchard oJ. [1923], 8. Moody sah die Diakonissen-Ausbildung in Mildmay als Vorbild. Emma Dryer fragte ihn, was er dann für die jungen Männer zu tun gedenke: "Let the theological seminaries take 'ern. We'd find ourselves in hot water quick, if we undertook to educate young men."

¹⁰⁷ Ebenda 12.

¹⁰⁸ John Pollock, Moody Without Sankey, London uam. 1983(1963), 227, 232. Dass dann viele zwar nicht Pfarrer im klassischen Sinn wurden, aber doch hauptamtliche Prediger, lag nicht an den Bibelschulen, sondern daran, dass im Milieu der Bibelschulen immer mehr Gruppen entstanden, die den Charakter von Gemeinden annahmen.

¹⁰⁹ Er definierte das Ziel so: "Former des saints, des prophetes, des sacrificateurs, des hommes et des femmes de priere" (Zitiert in Frank Horton, Institut Emmaüs, Objectifs Généraux 1968).

¹¹⁰ Fanny Guinness, Hulme Cliff College, Curbar, or, the Story of the Third Year of the East London Training Institute, London oJ.

¹¹¹ Eine sehr gute Beschreibung solcher evangelistischer Einsätze bietet: M. Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens. Evangelistes, Paris 1947, 59.

biblische Ausbildung.¹¹² Je nach Gegebenheit kam auch noch eine handwerkliche, sprachliche oder allgemeinbildende Schulung¹¹³ dazu. Praktische Mitarbeit in Haushalt und Gelände der Bibelschule war darüber hinaus, schon aus finanziellen Gründen, selbstverständlich.

In ihren Anfängen wollten die Bibelschulen keine Alternative zur traditionellen theologischen Ausbildung zum Pfarramt sein. Besonders in diesem Jahrhundert entwickelten sie sich jedoch immer mehr auch zu Ausbildungsstätten für Pastoren. Die Ursache hierfür lag nicht in einer bewussten Konkurrenz, auch nicht in der Absicht, eine theologisch „richtigere“ Ausbildung zu bieten, sondern darin, dass immer mehr unabhängige Gemeinden entstanden, die keinem der traditionellen kirchlichen Systeme angeschlossen waren. Auch entwickelten sich Gemeinschaftsbewegungen zu Freikirchen, ohne dass sie den ausbildungsmäßigen Standard älterer Freikirchen sofort übernahmen. Somit wurden die Bibelschulen zu wichtigen Ausbildungsstätten für die Pastoren der Gemeinden, Gruppen und Bewegungen, die in einem beträchtlichen Maße die Glaubensmissionen trugen. *Später* kam in vielen Fällen noch das bewusste Bemühen hinzu, dass man im Unterschied zur Mehrheit der denominationellen Seminare oder der Universitäten eine „bibeltreue“ Theologie pflegte.¹¹⁴ Weil die Bibelschulen lange Zeit nur eine einfachere und für die Mission spezifischere Ausbildung bieten wollten, war ihre theologische Alternative, die sie später anboten, mit einem akademisch niedrigeren Ausbildungsniveau gekoppelt. Seit etwa zwei Jahrzehnten bemühen sich viele englisch-

¹¹² Die wichtigsten Bestandteile dieser "biblischen Ausbildung" sind umfassende Bibelkunde (meist mit starker Betonung der Heilsgeschichte), eine einfache systematische Theologie ("Glaubenslehre").

¹¹³ Hier liegt zwischen ELTI und Spurgeons College auch eine Parallele vor, z.B. im Fach Naturwissenschaften, das an beiden Schulen unterrichtet wurde.

¹¹⁴ Hierbei ist zu beachten, dass die beiden im deutschsprachigen Raum bewusst mit dem staatlich-kirchlichen Ausbildungssystem konkurrierenden theologischen Schulen (FETA, Basel, und FTA, Gießen) historisch nicht auf die Tradition der Bibelschulen zurückgehen, die eine Ausbildung für "einfache" Leute bieten wollte, während diese beiden Schulen den Universitäten ähnliche Aufnahmebedingungen haben und ganz bewusst fürs Pfarramt ausbilden wollen. Die FETA erhielt 1988 das Promotionsrecht.

sprachige Bibelschulen um eine Auflösung dieser Koppelung und machen den Erwerb verschiedener akademischer Grade möglich.¹¹⁵

Das Wort in den jungen Kirchen

Wie in den Glaubensmissionen ist auch in den von ihnen gegründeten Kirchen die Bibel die Grundlage der Kirche und ihrer Theologie. Wesentliche theologische Wandlungen in der Auffassung von der Bedeutung des Wortes für die Kirche haben im Prozess der Übermittlung der christlichen Botschaft nach Afrika nicht stattgefunden.

Wie in Europa und Amerika war auch in Afrika für die Missionare der Glaubensmissionen die Bibel die Grundlage ihrer Verkündigung. Aber im Gegensatz zur Heimat konnten sie bei ihren Hörern nicht voraussetzen, dass die Bibel bekannt, vielleicht sogar anerkannt war. Deswegen setzten schon sehr bald Bemühungen ein, Teile der Bibel in die jeweilige Sprache zu übersetzen. Die Überzeugung, dass jeder selbst die Bibel lesen solle, zwang zum Aufbau eines Schulwesens. Auch Afrikanern, die an der christlichen Botschaft kein Interesse zeigten, erwies sich die Mission wegen ihres Unterrichtsangebots oft als sehr attraktiv. In der ersten Phase der Arbeit der Glaubensmissionen unterschieden sie sich nicht von der Einstellung der klassischen Missionen zum Schulwesen. In beiden Gruppen kam es weitgehend zu einer Gleichsetzung von Lesenkönnen und Christsein, so dass z.B. bei den Kikuyu *athomi* („Leser“) sowohl Christ als auch „jemand, der lesen kann“, bedeutete.¹¹⁶

Wie die Missionare der klassischen Missionen engagierten sich auch die Glaubensmissionare für die Bibelübersetzung. Sie wurde als eine der höchsten Prioritäten des Missionsdienstes eingestuft. In der Praxis schoben sich oft andere, drängendere Aufgaben in den Vordergrund. Zudem mangelte es den Missionaren allgemein an linguistischen Vorkenntnissen, oft fehlte ihnen auch aufgrund ihres durchschnittlich niedrigeren

¹¹⁵ London Bible College und andere Bibelschulen in Großbritannien ermöglichen z.B. den Erwerb akademischer Grade der University of London.

¹¹⁶ Was William B. Anderson, *The Church in East Africa 1840-1974*, Dodoma²1981(1977), 80ff beschreibt, gilt auch allgemein für die Glaubensmissionen.

Bildungsniveaus nicht nur die Kenntnis der klassischen Sprachen, sondern auch die der grammatikalischen Grundkenntnisse. Die Glaubensmissionen hatten, wie manch andere Missionen auch, eine viel zu große Zahl von Missionaren ohne ausreichende Kenntnisse der Sprache ihres Arbeitsgebietes. Es gab aber auch Missionare, die sich zu fähigen Übersetzern entwickelten. Ein Beispiel ist Dr. Stirrett von der SIM, Apotheker und Arzt, der der wichtigste Übersetzer der Haussa-Bibel war.¹¹⁷ Als Gegenbeispiel könnte die Kikuyu-Bibel in Kenya gelten, an deren Herausgabe durch die Alliance of Protestant Missions die AIM zwar offiziell beteiligt war, zu der sie aber kaum einen Beitrag leistete.¹¹⁸ Ein Beispiel für starkes persönliches Engagement und eine frühe Bibelübersetzung ist auch C.T. Studd, der das ganze NT in einer einfachen Version¹¹⁹ ins Kingwana (der damaligen Form des Kongo-Swahili) übersetzte.¹²⁰ Diese Ausgabe war eine der ersten Veröffentlichungen der Scripture Gift Mission¹²¹ in einer nichteuropäischen Sprache.¹²² Alfred Buxton, der zusammen mit C.T. Studd die Heart of Africa Mission (WEC) gegründet hatte, bemühte sich in Äthiopien um eine Übersetzung der Bibel in das gesprochene Amharische, die er von Priestern der koptischen Kirche anfertigen ließ, was sicherstellen sollte, dass sie auch von Kopten gelesen werden durfte.¹²³

¹¹⁷ Seine Lebensgeschichte wird beschrieben in: Douglas C. Percy, *Doctor To Africa. The Story of Stirrett of the Sudan*, Toronto/New York 1948. Zur Bibelübersetzung siehe 72-75.

¹¹⁸ Sandgren, *The Kikuyu 200*. Die Übersetzungsarbeit wurde fast ausschließlich von Missionaren der CMS und der Church of Scotland Mission getan.

¹¹⁹ Umstritten war, ob diese einfache Version genügend Genauigkeit bot. Studd war der Meinung, dass eine den Christen früh zugängliche Übersetzung wichtiger sei als eine streng textgenaue. Rückschauend spricht für Studds Einstellung auch noch der wegen des ostafrikanischen Einflusses sehr schnelle Wandel des Kongo-Swahili.

¹²⁰ Grubb, Karl Studd 90.

¹²¹ Ashley Baker, *Publishing Salvation. The Story of Scripture Gift Mission*, London 1961. Zu den "Principles and Practice" der SGM siehe 200.

¹²² Ebenda 89f.

¹²³ Ebenda 141f.

1918 begegnete William Cameron Townsend (1896-1982) als Bibelkolporteur in Guatemala¹²⁴ der inzwischen berühmt gewordenen Frage des Indianers Francisco Diaz, warum Gott nur Spanisch spräche und nicht Cakchiquel.¹²⁵ Daraufhin beschloss er, unter den Cakchiquel als Missionar zu arbeiten¹²⁶ und das NT in ihre Sprache zu übersetzen. 1931 hatte er die Übersetzung fertiggestellt. Im Verlauf seiner Übersetzungsarbeit hatte er nicht nur die Sprache gelernt, sondern sich auch die Grundlagen der Linguistik angeeignet und hatte auch über das Recht von Minoritäten auf eine eigene Bibelübersetzung nachgedacht. Er war zu der Überzeugung gelangt, dass jede Volksgruppe, und sei sie noch so unbedeutend, ein Recht darauf habe, das Wort Gottes in ihrer Muttersprache, der „einzigen Sprache, die zum Herzen spricht“, lesen zu können. Sein nächstes Ziel war Mexiko (1933). 1934 führte er in Sulphur Springs, Arkansas, mit zwei Teilnehmern das erste „Camp Wycliffe“¹²⁷ durch, aus dem dann die jährlichen Kurse des 1936 gegründeten Summer Institute of Linguistics (SIL) hervorgingen. 1935 hatten schon die ersten Studenten des Camp Wycliffe mit der Übersetzungsarbeit in Mexiko begonnen. 1942 wurden die Wycliffe Bible Translators (WBT) gegründet, welche die Übersetzungsarbeit des SIL in der Heimat vertreten und finanzieren sollten.

Damit waren im Bereich der Glaubensmissionen zwei Innovationen geschehen: SIL/WBT war die erste Glaubensmission speziell für Bibelübersetzung und die erste Mission überhaupt, deren Ziel es war, das Neue Testament primär für Minderheitsgruppen zu übersetzen.¹²⁸ Dar-

¹²⁴ Er hatte am 18.8.1917 Los Angeles verlassen, um in Guatemala als Freimissionar zu arbeiten.

¹²⁵ Diese Frage war das Endergebnis einer über mehrere Monate sich hinziehenden Interaktion, als Francisco Diaz Townsend auf einer Kolportagereise ins Bergland der Cakchiquel führte (Wycliff Bibelübersetzer Mainuni 1982).

¹²⁶ Zu diesem Zweck schloss er sich der von Scofield 1890 gegründeten Central America Mission (heute CAM International) an.

¹²⁷ So bezeichnet in Anknüpfung an den großen englischen Reformator und Bibelübersetzer John Wycliff (1320?-1384).

¹²⁸ Zu neuen Entwicklungen in der Übersetzungstheorie beim SIL siehe: T. Wayne Dye, Bible Translation Strategy. An Analysis of its Spiritual Impact, Dallas ²1985(1980), bes. 174-198 "Multiplication of Churches."

über hinaus wurde durch SIL/WBT erstmals auch eine institutionelle Brücke zwischen Glaubensmissionen und Wissenschaft geschlagen¹²⁹ (zuerst zur Linguistik, dann auch zur Anthropologie, die als Hilfswissenschaft für Linguistik und Missionsarbeit verstanden wurde).¹³⁰

Weniger auffällig, aber vielleicht noch innovativer, war das Wycliff Konzept der Kirchgründung durch Bibelübersetzung.¹³¹ Es geht von dem protestantischen Grundverständnis aus, dass die Kirche Geschöpf des Wortes ist, und kombiniert es mit dem Grundverständnis der Glaubensmissionen, dass es nicht die Aufgabe der Mission ist, westliche Kirchen-tümer in den Missionsgebieten zu reproduzieren. Während die Glaubensmissionen sich aber für die Gründung von Kirchen direkt verantwortlich fühlten und damit die Missionare auch Entscheidungen über die Strukturen der werdenden Kirche treffen mussten, verweisen die Wycliff-Missionare die Menschen direkt an das NT.¹³² Dabei wissen sie

¹²⁹ Ausdruck dieser Zusammenarbeit sind die vielen sprachwissenschaftlichen Publikationen (inzwischen mehr als 9000 [SIL Bibliography, Band I (1935-1975), Band II (1976-1982), siehe auch SIL Publications Catalog 1985-86, Dallas], die Empfehlung der Mission an ihre Mitglieder, wenn eben möglich akademische Grade zu erwerben. und die enge Zusammenarbeit mit Universitäten (der Unterricht im Wycliff-Zentrum in Dallas ist weitgehend Teil der University of Texas at Arlington, und in den Missionsgebieten besteht durchweg eine enge Zusammenarbeit zwischen SIL und den Universitäten).

¹³⁰ Leider hat SIL seine wissenschaftliche Kapazität bisher nicht der Geschichtsforschung zugewandt. Deswegen muss sich der historisch Interessierte mit den wenigen Wycliff-Gesamtdarstellungen begnügen, die oft hagiographisch und anekdotisch geprägt sind, die er mit kritischen und teils feindlichen Darstellungen vergleichen kann: Aus dem Wycliff Bereich: James und Marti Hafley, *Uncle Cam*, London ua. 1974; Kritisch: David Stoll, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London/Cambridge, Mass 1982; Kritisch und extrem ungenau: Arbeitskreis ILV, *Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika*, Reihe pogrom 62/63, Göttingen/Wien 1979; Heinz Schulze, *Menschenfischer - Seelenverkäufer*, München 1987, 43-49. Einblick in die Grundsätze der Wycliff-Übersetzer vermittelt: George M. Cowan, *The Word that Kindles. People and principles that fueled a worldwide Bible translation movement*, Chappaqua NY 1979.

¹³¹ Wenn von Bibelübersetzung die Rede ist, ist damit immer zuerst (und fast immer ausschließlich) die Übersetzung des NT gemeint. In diesem Punkt bietet z.B. "Die frohe Botschaft unserer Zivilisation" eine Fehlinformation, wenn Townsend bis 1931 die Übersetzung der ganzen Bibel ins Cakchiquel zugeschrieben wird (15).

¹³² Die Wycliff-Bibelübersetzer werden manchmal als eine Mission bezeichnet, die keine Kirchen gründen will. Das Gegenteil ist der Fall: "We would be disappointed if the end result is not a church" (Int. Dr. Gowan, Huntington Beach 6.3.1986). Dies gilt allerdings nur für

sich nicht nur für dessen Übersetzung verantwortlich, sondern auch dafür, dass die Menschen gut lesen lernen.¹³³ Wenn es die Umstände sinnvoll erscheinen lassen, leistet Wycliff darüber hinaus auch medizinische und soziale Arbeit, doch haben die Missionare keine Erlaubnis, Leitungsfunktionen in entstehenden Gemeinden zu übernehmen oder Kirchen zu organisieren. Sie vertrauen darauf, dass das Lesen des NT nicht nur Bekehrungen bewirkt,¹³⁴ sondern auch zur Gründung von Gemeinden führt.¹³⁵ Entsprechend der ursprünglichen Theorie aller Glaubensmissionen steht diesen dann das Recht zu, die Form der Kirchenleitung selbst zu bestimmen.¹³⁶ Das schließt auch das Recht ein, sich einer bestehenden Kirche anzuschließen oder eine andere Mission um Hilfe zu bitten. Die Wycliff-Missionare predigen zwar nicht, aber sie dürfen ihren Glauben bezeugen, beim Übersetzen ihr persönliches Verständnis der Schrift einfließen lassen und es weitergeben, Seelsorge üben uam. Das bedeutet, dass selbst da, wo sie sich ganz bewusst aus dem Prozess der Kirchwerdung heraushalten, sie dennoch auf das Kirchenverständnis einwirken.

Sprachgruppen, in denen es noch keinerlei (evangelische) Kirche gibt. Da Wycliff in Afrika (seit 1962) überwiegend in Gebieten arbeitet, in denen es schon christliche Kirchen gibt, hat die Mission dort weniger kirchengründende Funktion.

¹³³ Dieser zweite Schritt findet Darstellung z.B. in dem Faltblatt: Literacy Work of Wycliffe Bible Translators, Huntington Beach oJ. [ca. 1985]. Das Schlagwort ist: "Translation gives the Book - Literacy opens it." Dieser Schritt, die Alphabetisierung als bewussten zweiten Schritt nach der Übersetzungsarbeit zu formulieren, ist aus der Erfahrung gewachsen, dass in bestimmten Sprachen das NT zwar erfolgreich übersetzt, aber nur wenig gelesen wurde: entweder weil die Lesefähigkeit oder die Bereitschaft fehlte, in der Muttersprache zu lesen statt in der Lingua Franca.

¹³⁴ Dass diese so direkte Beziehung zwischen Lesen des NT und Bekehrung eine Idealisierung ist, wird heute auch bei Wycliff erkannt: Eine Befragung von Bekehrten in Mexiko ergab, dass von 1000 Befragten weniger als einer durch das einfache Lesen der Bibel (ohne Predigt, persönliches Zeugnis uam.) zum Glauben kam (T. Wayne Dye, Bible Translation Strategy. An Analysis of its Spiritual Impact, Dallas ²1985[1980, 201.]

¹³⁵ Der vielleicht größte Erfolg dieser Methode zeigte sich unter den Tzeltal in Mexiko, wo als Frucht zweier NT Übersetzungen ca. 200 Gemeinden entstanden.

¹³⁶ "[Where there is no church yet] we think of ourselves working in an early church situation. We do not want to import all the development of Western theology. We give the word, let the Holy Spirit develop without the ecclesiastical baggage of Western Society. But the early church had the Scriptures and the Holy Spirit. We do not want to establish the church in our own image" (Int. Dr. Gowan 7.3.1986).

Verbunden mit der Betonung der Bibelübersetzungen ist in manchen Fällen die Überzeugung, dass der biblische Text ein eigenständiges Missionsmittel ist, wenn er nur genügend verbreitet wird. Besonders in Nordafrika hat die Schriftenmission deswegen eine große Bedeutung gewonnen.¹³⁷ Doch die Ergebnisse einer Untersuchung der Wycliff Bibelübersetzer, die zeigt, dass kaum ein Mensch *allein* durch das Lesen der Bibel zum christlichen Glauben findet,¹³⁸ gelten auch für Afrika. Trotzdem gewinnt die Bemühung um die „indirekte Verkündigung“ zunehmend an Bedeutung.

Eine Mission, die nur indirekte Wortverkündigung betreibt, ist Gospel Recordings.¹³⁹ Sie wurde 1939 von Joy Ridderhof in Los Angeles gegründet, als eine Krankheit sie daran hinderte, in ihre Missionsarbeit nach Honduras zurückzukehren. Bisher hat Gospel Recordings Schallplatten und Kassetten in über 4000 Sprachen hergestellt.¹⁴⁰ Seit 1954 wurden afrikanische Sprachen ins Programm aufgenommen, zuerst aus Kenya, dann auch aus Zaire.¹⁴¹ Auf ähnlich indirektem Weg arbeitet die Scripture Gift Mission,¹⁴² die in den verschiedensten Sprachen kleine Verteilheftchen mit Bibelworten (ohne Kommentar, nur

¹³⁷ Andere Gründe sind die hohe Achtung vor dem Buch in der arabischen Kultur und die häufige Unmöglichkeit direkter evangelistischer Verkündigung. Hervorragend in der Produktion von kulturell arabischen Schriften war Lilius Trotter von der Algiers Mission Band.

¹³⁸ T. Wayne Dye, *Bible Translation Strategy. An Analysis of its Spiritual Impact*, Dallas ²1985(1980), 201.

¹³⁹ Phyllis Thompson, *Faith by Hearing. The Story of Gospel Recordings*, Glendale ⁸1973(1960). Deutsche Fassung: *Hört ihn, aller Welt Enden!*, Stuttgart of.; *Capturing Voices*, London 1978, Deutsche Fassung: *Eingefangene Stimmen*, Bad Liebenzell 1988. Zur Geschichte von Gospel Recordings Europe: Marlene Muhr, *Along Unfamiliar Paths... Proclaiming God's Light in Man's Night. The story of Gospel Recordings Europe*, Glendale 1982.

¹⁴⁰ Wir stellen vor: Internationale Schallplattenmission, Halver/Le Locle, o.J. [gültig 1986].

¹⁴¹ Thompson, *Faith by Hearing* 54ff.

¹⁴² Die SGM wurde 1888 gegründet, wandte sich seit den 1920er Jahren auch der Verteilung von Heftchen mit Bibelauszügen in nicht-europäischen Sprachen zu.

mit Überschriften versehen¹⁴³) zur kostenlosen Verteilung verfügbar hält.

Ein starkes Element in der Verkündigung der Glaubensmissionen in Afrika war von Anfang an der Bezug auf die Bibel, sei es die schon übersetzt vorliegende oder durch die mündliche Übersetzung des Missionars vermittelte Heilige Schrift. Die in den Glaubensmissionen ausgeprägte persönliche Bezugnahme auf die Heilige Schrift übertrugen die Missionare durch Vorbild und Verkündigung auf die jungen Kirchen. Auch hier zeigt sich kein großer Unterschied zu anderen Missionen.

Eine besondere Problemstellung ergab sich da, wo die Bibel als Ersatz für Theologie fungieren sollte. C.T. Studd hatte folgenden Grundsatz zu seinem Programm erklärt: Was die Schrift sagt, werden wir tun. Was die Schrift verbietet, werden wir verbieten. Was die Schrift nicht verbietet, werden wir nicht verbieten.¹⁴⁴ Getreu diesem Grundsatz taufte er in den Anfängen auch polygam lebende Männer, für die es im AT genügend Vorbilder gab.¹⁴⁵ Fragwürdiger war dann schon seine Entscheidung, aufgrund des Wortes „Ohne Heiligung kann niemand Gott schauen“ (Hebr 12,14) für viele Jahre weder Bekehrte zu taufen noch in der Gemeinde das Abendmahl zu feiern. Das Beispiel Studds zeigt, dass auch in den Glaubensmissionen der direkte Bezug auf die Bibel ohne eine Theologie als Interpretationshilfe nicht möglich ist. Studd *hatte* eine Theologie der Heiligung, die ihn die Sakramente als weniger wichtig einstufen ließ. Sie waren für ihn so unwesentlich, dass er auf die in der Bibel mit dem Glauben doch eng verbundene Taufe und auf das Abendmahl einfach verzichtete.

Insgesamt ist in den Kirchen der Glaubensmissionen zu beobachten, dass sie dem bewussten Bemühen um eine formulierte Theologie nicht genug Beachtung schenken. Das führt dazu, dass theologische Entscheidungen teils auf unbewusste Vorurteile zurückzuführen sind. Das macht die Inkulturation des Evangeliums schwierig, weil der Blick für die kul-

¹⁴³ Selbstverständlich ist damit auch eine dogmatische Ordnung gegeben. Höchstes Ordnungsprinzip ist die Lehre von der Bekehrung.

¹⁴⁴ Walker, Fool and Fanatic? 17.

¹⁴⁵ Zur Frage der Polygamistentaufe siehe S. 478f.

turelle Bedingtheit der biblischen Botschaft nicht geschärft wird und deswegen kulturrelevante Entscheidungen nach unbewussten theologischen Massstäben getroffen werden. So zeigen zum Beispiel in Nordkenya die aus den ackerbautreibenden Volksgruppen Zentralkenyas stammenden Missionare in Turkana eine starke Abneigung gegen das Trinken von Blut¹⁴⁷ und auch gegen das Tragen von (Messing-)Schmuck.¹⁴⁸ Für beides lassen sich biblische Belegstellen anführen,¹⁴⁹ doch es ist anzunehmen, dass die Ablehnung von Bluttrinken und Messingschmuck in der Kultur der Missionare die stärker wirkende „Belegstelle“ ist.¹⁵⁰ Die unbewusste Theologie führt dazu, viele neutestamentliche Aspekte zu übersehen: Z.B. die Vielfalt der Geistesgaben (einschließlich Heilung), die Stellung der Frau als Lehrerin des Wortes, die Kritik der Bibel am Reichtum, um nur einige Aspekte zu nennen.¹⁵¹

Schulwesen und theologische Ausbildung

Wenngleich das Wirken des Heiligen Geistes nicht von der geistigen Bildung eines Menschen abhängt, hat die Kirche im Lauf ihrer Geschichte immer auch die Ausbildung ihrer Amtsträger gefordert und gefördert, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Die Geschichte zeigt, dass in der Regel geistliche Erneuerungsbewegungen weniger Gewicht auf theologische Ausbildung legten als die etablierten Kirchen. Das gilt auch für die Glaubensmissionen, die ja weitgehend die Frucht einer solchen Erneuerungsbewegung sind. Ein Teil ihrer Führer brachte aber eine klassische theologische Ausbildung schon mit.¹⁵² Die Mehrzahl der frühen Missionare brachte für ihre Missionsarbeit nur eine bescheidene

¹⁴⁷ Raymond H. Davis, *A Study of the Africa Inland Church among Kenya's Turkana People*, MA Fuller Pasadena 1978, 124.

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ Z.B. 3Mose 17,14; 5Mose 12,23; Apg 15,20.

¹⁵⁰ Davis, *A Study* 125f.

¹⁵¹ Eine ganze Anzahl gerade der weniger orthodoxen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen haben mit der Betonung der Heilung und mit den Möglichkeiten, die sie Frauen in ihren Kirchen bieten, ein oft übersehenes christliches Anliegen aufgenommen.

¹⁵² Das gilt besonders von A.B. Simpson, der eine volle theologische Ausbildung presbyterianischer Tradition nachweisen konnte.

Ausbildung mit, sowohl im säkularen als auch im theologischen Bereich.¹⁵³ Für den säkularen Bereich bildeten die Ärzte eine Ausnahme, ihre Kräfte wurden aber in der Regel durch die medizinische Arbeit absorbiert. Auch sonst gab es Ausnahmen, die aber das Gesamtbild nicht verändern. Im theologischen Bereich war in den Anfängen eine mehrjährige Bibelschulausbildung schon ungewöhnlich. Hinzu kam, vornehmlich im theologischen Bereich, eine latente Bildungsfeindlichkeit.¹⁵⁴ Sie wurde im 20. Jahrhundert verstärkt seitens der Ablehnung der historisch-kritischen Theologie durch die Bibelschulen. Außerdem fehlte den Missionaren aufgrund der schwachen Ekklesiologie ein klar definiertes Verständnis des geistlichen Amtes¹⁵⁵ und damit auch des zu ihm hinführenden Bildungsweges. Wesentliche Vorbedingung für eine theologische Ausbildung ist aber die allgemeine Schulbildung.

In den Anfängen bereitete die Frage nach dem Bildungsauftrag der Mission den Glaubensmissionen keine Probleme: Die Missionare waren davon überzeugt, dass jeder Mensch die Bibel lesen sollte, und für Afrikaner stellten die Schule im Allgemeinen und die Lesekunst im besonderen zunächst die größte Attraktion der Missionen dar. So stimmten Angebot und Nachfrage überein. Das Schulwesen entwickelte sich zur allgemeinen Zufriedenheit, und weil die Kolonialregierung sich nicht viel darum kümmern mochte, bereitete sie den Missionen auch keine Probleme.¹⁵⁶ Für alle am Schulwesen beteiligten Parteien konnte

¹⁵³ Siehe dazu S. 426ff die Abschnitte über die Bibelschulen.

¹⁵⁴ Hudson Taylors Ansatz war es, aus allen Schichten und aus jedem Bildungsniveau Missionare zu suchen und jeden nach seiner Begabung einzusetzen. Er machte aber auch manchmal Äußerungen, die den Schluss zuließen, die weniger gebildeten Missionare wären die besseren (Moir McKay. Faith and Facts 10-ff).

¹⁵⁵ Siehe S. 501.

¹⁵⁶ Über das Erziehungswesen der Missionen und seine Bedeutung für die Entwicklung Afrikas ist eine große Anzahl von Büchern geschrieben worden. Wesentliche Bücher, die, geographisch gesehen, sich mit Hauptgebieten der Glaubensmissionen beschäftigen, diese allerdings nur als Randerscheinungen behandeln, sind: J.F. Ade Adjayi, Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite, London 1965; E.A. Ayandele, The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis, London 1966; John Anderson, The Struggle for the School. The Interaction of Missionary, Colonial Government and Nationalist enterprise in the development of formal education in Kenya, Nairobi/London 1970.

es bei dieser Anfangssituation nicht lange bleiben: Zunehmend erkannten die Kolonialverwaltungen, dass sie sich um das Schulwesen kümmern müssten. Die Missionen benötigten schon sehr früh afrikanische Lehrer, die selbständig Schulen führen konnten, wenn sie die Kräfte der Missionare nicht an die wenigen Schulen binden und das Wirken der Mission auf den Stationsbereich beschränken wollten. Genauso verlangte die afrikanische Bevölkerung zunehmend nach besseren Schulen, weil nur eine qualifizierte Ausbildung Zugang zu entsprechenden Berufen vermittelte. Für die Missionen musste sich früher oder später die Frage stellen, ob und wie sie ihre afrikanischen Mitarbeiter ausbilden wollten.

Die Weiterentwicklung der Schulpolitik fand auf seiten der Missionen ihren klarsten Ausdruck in zwei Berichten: einmal in dem der von den American Baptists vorgeschlagenen und von führenden Kirchen und Missionen sowie der britischen Kolonialbehörde getragenen und vom Phelps-Stokes Fund finanzierten Phelps Stokes Commission¹⁵⁷ und in dem der Konferenz der evangelischen Afrikamissionen von Le Zoute (1926).¹⁵⁸

Auf seiten der englischen Kolonialregierung fand er in den Dokumenten des Jahres 1925 Ausdruck.¹⁵⁹ Die klassischen Missionen stellten sich engagiert auf die neue Schulpolitik ein.¹⁶⁰ Viele Glaubensmissionen waren Mitglieder in den verschiedenen Missionsräten, aber wegen ihrer Randstellung mussten sie sich nicht unbedingt von den in diesen Räten getroffenen Entscheidungen auch voll repräsentiert sehen. Zudem konnten die Räte keine für die Mitgliedsmissionen verbindlichen Beschlüsse fassen.

¹⁵⁷ T.J. Jones (Hg.), *Education in Africa, Report of the Phelps-Stokes Fund Commission*, London 1922; *Education in East Africa, Report of the Phelps-Stokes Fund Commission*, London 1926.

¹⁵⁸ Edwin W. Smith, *The Christian Mission in Africa*, London 1926. Auf dieser Konferenz waren die europäischen Glaubensmissionen schwach vertreten, die amerikanischen fehlten völlig.

¹⁵⁹ *Education in British Tropical Africa*, HMSO Cmd 2374 [1925].

¹⁶⁰ J.H. Oldham, B.D. Gibson, *The Remaking of Man in Africa*, London 1931.

Der Kernpunkt des Konsenses von 1925/26 war, dass die Kolonialverwaltungen das Recht der Afrikaner auf Bildung grundsätzlich anerkannten, den Auf- und Ausbau des Schulwesens aber nicht in die eigene Hand nahmen, sondern weitgehend den Missionen überließen.¹⁶¹ Die Kolonialverwaltungen überwachten aber die Qualität des Schulwesens, schufen die jeweils gültigen Richtlinien und halfen den Missionen durch finanzielle Leistungen („grants in aid“), die gesetzten Maßstäbe zu erfüllen.

Für die Glaubensmissionen brachte der neue schulpolitische Konsensus Probleme in drei Bereichen: (1) Es mangelte ihnen meist (unter Missionaren wie unter afrikanischen Mitarbeitern) an qualifiziertem oder qualifizierungsfähigem Personal und an den dafür nötigen Institutionen (Lehrerseminare oä). (2) Sie mussten die Frage klären, ob weiterführende Schulen überhaupt zum Aufgabengebiet der Mission gehörten. (3) Außerdem musste klargestellt werden, ob die Annahme staatlicher Zuschüsse für das Schulwesen¹⁶² der Trennung von Staat und Kirche nicht widerspricht und damit die Unabhängigkeit der Mission korrumpiert.

In allen drei Fragen fanden die großen (und auch die Mehrzahl der kleinen) Glaubensmissionen früher oder später zu einer positiven Antwort. Wenn man auch von der Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche überzeugt blieb, so war man doch bereit, für die säkularen Aufgaben staatliche Hilfe in Anspruch zu nehmen. Darum bejahte man letztlich auch das höhere Schulwesen als Teil der Missionsaufgabe und unternahm die nötigen Schritte zur Qualifizierung der Lehrkräfte und zum Aufbau der benötigten Institutionen. Wegen der Beschränkung dieser Untersuchung auf das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen ist eine ausführliche Darstellung ihrer Haltung zum Erziehungswesen nicht angezeigt. Anhand von zwei Beispielen soll aber die Bedeutung

¹⁶¹ Zugleich gaben sie damit, da die Missionen sich weitgehend an das Comity-Prinzip hielten, in vielen Fällen den Missionen für ihr Gebiet ein Monopo im Erziehungswesen. Zum Comity Prinzip siehe ua. S. 181ff.

¹⁶² Ein wichtiges Argument zugunsten der Annahme der Zuschüsse war, dass diese ja aus den Steuerzahlungen der Afrikaner stammten und die Missionen sie da treuhänderisch im Schulwesen einsetzten.

der Auseinandersetzungen über den schulischen Auftrag der Missionen für das Kirchenverständnis der afrikanischen Christen und für das Amtsverständnis in Kirche und Mission dargestellt werden.¹⁶³ Beide Fälle bestätigen den Gesamteindruck vieler Beobachter, dass die Glaubensmissionen auch da, wo sie unter vergleichbaren Umständen wie die klassischen Missionen arbeiteten, wesentlich weniger für das Schulwesen unternommen haben.¹⁶⁴

Es spricht manches für die Theorie, dass der Kolonialismus in Afrika letztlich durch das von seinen eigenen Vertretern geschaffene Schulwesen überwunden wurde. Mag diese Theorie auch einseitig sein, so zeigt sie doch, welche Rolle das Schulwesen für den afrikanischen Anspruch auf Gleichheit und für dessen Verwirklichung gespielt hat.¹⁶⁵ Wenn diese Theorie auf die Frage nach der Selbständigkeit der jungen Kirchen übertragbar ist, dann schneiden hier die Glaubensmissionen, verglichen mit den klassischen Missionen, verhältnismäßig schlecht ab. Einmal hatten sie viel weniger Zeit zum Aufbau eines ordentlichen Schulwesens, zum anderen aber, und das ist das gewichtigere Argument, sahen sie Sinn und Notwendigkeit, ein höheres Schulwesen aufzubauen, oft zu spät, in einzelnen Fällen überhaupt nicht ein.

In ihrem ersten Jahrzehnt war die Sudan United Mission die einzige Glaubensmission, deren Leiter (Karl Kumm) promoviert hatte.¹⁶⁶ 1911 schloss sich ihr der inzwischen auch promovierte Freund Karl Kumms, Dr. Krusius, an. So waren gute Voraussetzungen zu einer soliden Entwicklung des Schulwesens gegeben. 1910 legte Kumm dem Komitee der

¹⁶³ Vgl. dazu auch weiter oben die Behandlung der Schulfrage in der Qua Iboe Mission (S. 189).

¹⁶⁴ Z.B. Reinhard Henkel, Die raumwirksame Tätigkeit christlicher Missionen. dargestellt am Beispiel Zambias, Habilitationsschrift, Fakultät für Geowissenschaften. Universität Heidelberg 1985, 243-248 (eine Ausnahme war die Tätigkeit des Missionars Suckling, die aber kaum die Zustimmung seiner Mission fand [246f]): John Anderson, *The Struggle for the School*, Nairobi/London 1970, 16.

¹⁶⁵ Die belgischen und portugiesischen Kolonien zeigen, welche Bedeutung der Mangel eines höheren Schulwesens im Prozess der Unabhängigkeit hatte.

¹⁶⁶ Seinen Dokortitel erwarb Karl Kumm mit: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der wirtschaftsgeographischen Verhältnisse Nubiens von Assuan bis Dongola, Diss Freiburg 1903.

SUM seine Planung für ein dreistufiges Schulwesen vor: Die Grundlage sollten die Dorfschulen und (nach dem Vorbild der Church Missionary Society in Uganda) eine Schule für die Söhne von Häuptlingen bilden. Darauf bauten als zweite Stufe das Lehrerseminar und technische Schulen (Handwerk, Landwirtschaft, Telegrafwesen) auf. Die Schulen auf diesen beiden Ebenen bildeten dann die Grundlage für eine nach einer gewissen Zeit zu errichtende „rudimentary university“ mit den Fachbereichen Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften, Medizin und Theologie.¹⁶⁷

Im Januar 1911, während einer Reise Kums nach Südafrika, Australien und Neuseeland, führte Roome, Mitglied des Home Councils der SUM, eine Visitationsreise nach Nigeria durch, um die Grundlagen für eine Entscheidung über das Schulprogramm zu schaffen.¹⁶⁸ Im gleichen Jahr fanden auch Verhandlungen zwischen der CMS und Vischer, dem zuständigen Beamten für das Erziehungswesen in Nordnigeria, statt, über die Roome von der CMS informiert wurde.¹⁶⁹ Noch im Jahr 1911 reichte Krusius Pläne für erste Schritte des Ausbaus des Erziehungswesens ein.¹⁷⁰ 1912 reiste er nach Nigeria aus, im September 1913 wurden seine Pläne von der Mission akzeptiert. Er selbst wurde zum Direktor der „Training School“ und zum Berater der Mission in Schulfragen berufen.¹⁷¹ Seiner Arbeit in der SUM setzte der Kriegsausbruch

¹⁶⁷ Prot. SUM 4.10.1910. In derselben Sitzung verlangte Kumm von der SUM drastische (aber im Protokoll kaum spezifizierte) Veränderungen in der Arbeitsweise. Aus dem Protokoll ist nicht zu ersehen, ob seine Rücktrittsdrohung mit der Schulpolitik der SUM zusammenhing. Zudem zeigen die Protokolle kein weiteres Eingehen auf seine Forderung nach Änderungen, den Direktoren wurde von seiner Rücktrittsdrohung nicht berichtet (Prot. SUM Board of Directors 20.4.1911), und am 7.10.1910 beschloss das Komitee in einer Sondersitzung, dass Kumm nach Südafrika und Australien reisen solle.

¹⁶⁸ Prot. SUM 7.2.1911. Die Visitation war vom General Purpose Committee der SUM und von allen Superintendents der SUM in Nigeria gewünscht worden, um die Fragen des Schulwesens zu prüfen.

¹⁶⁹ Prot. SUM and CMS Conference re Educational Policy in Northern Nigeria 6.10.1911.

¹⁷⁰ Prot. SUM 6.9.1911. Am 2.11.1911 wurde Krusius als Mitglied der Mission angenommen und bekam sofort 10£ für pädagogische Bücher bewilligt.

¹⁷¹ Prot. SUM 20.9.1913. Zusätzlich erhielt er 100£ im Jahr extra.

ein Ende, weil er deutscher Staatsbürger war.¹⁷² Die von ihm 1914 begonnene weiterführende Schule in Wukari blieb noch bis 1918 bestehen. Erst 1938 wurde sie in Gindiri wiedereröffnet.¹⁷³ Damit hatte die SUM die Chance verpasst, frühzeitig qualifizierte afrikanische Mitarbeiter zu bekommen. Durch die Vernachlässigung weiterführender Bildung standen der SUM nie genügend Evangelisten und Lehrer zur Verfügung, um die Möglichkeiten der Ausweitung zu nutzen.¹⁷⁴ Darüber hinaus bewirkte der Widerstand der Missionare gegenüber dem Schulwesen als einer nicht-essentiellen Aufgabe der Mission, dass sie die Chancen, welche das wachsende Erziehungswesen nach dem Zweiten Weltkrieg bot, nicht ausnutzen konnten,¹⁷⁵ wenngleich Gindiri später zur Secondary School ausgebaut wurde.¹⁷⁶ Indem die SUM Kumms frühe großzügige Vision des Schulwesens aufgab, verringerte sie zugleich ihre Möglichkeiten missionarischer Expansion und gefährdete damit das Grundprinzip der Glaubensmissionen, die christliche Botschaft an möglichst viele Menschen heranzutragen.¹⁷⁷

Bis etwa 1920 hatte die AIM in Kenya engagiert den Aufbau eines grundlegenden Schulwesens betrieben, aus dem sie auch den weitaus größten Teil der Taufbewerber gewann.¹⁷⁸ 1920 hatte die AIM 149 Leh-

¹⁷² Bradshaw (Schatzmeister SUM) - Krusius (Birkenhead) 12.8.1914 spricht ihm die Kündigung (3 Monate) aus, schlägt aber zugleich vor, dass er nach USA gehen und dort für die SUM unter Deutschen arbeiten soll. Als dann auch die USA in den Krieg eintraten, wurde Krusius dort interniert.

¹⁷³ Maxwell, *Half a Century of Grace* 82-88.

¹⁷⁴ Ebenda 87.

¹⁷⁵ "The war gave a great stimulus to advance in a direction in which we were, alas, not prepared to go forward. This was in the provision of more advanced educational facilities" (ebenda 90f).

¹⁷⁶ Ein Übersichtsplan der Schulen in Gindiri findet sich am Ende von: David und Bridget Williams, *The Wind Blowing*, Sidcup 1973.

¹⁷⁷ Parallel zur Abwendung von Kumms großzügigen Schulplänen wandte man sich in der SUM den Indigenous Church Principles Roland Aliens zu. Siehe dazu S. 335.

¹⁷⁸ Einzelne Missionare hielten andere Möglichkeiten der Evangelisation für richtiger, aber der General Deputy Direktor sah diese Gedanken als unrealistische Idealisierungen an (General Deputy Director - C.E. Hurlbert 10.5.1924 in: Gratton, *The Relationship of the AIM* 159).

rer/Evangelisten, die seit 1914 an einer einfachen Schule in Kijabe ausgebildet wurden.¹⁷⁹

Gegenüber dem neuen Erziehungsprogramm der Regierung nahm die AIM eine ambivalente Haltung ein: Manche Missionare rieten dazu, auf das System der Regierung einzugehen, andere waren überzeugt, dass weiterführende Schulen nur von der eigentlichen Aufgabe der Mission ablenkten. Die britische Heimatleitung, die nur eine kleinere Anzahl Missionare in Kenya betreute, war eher bereit, auf die Konzepte der Regierung einzugehen, während die amerikanische Heimatleitung jede Zustimmung zur Annahme von „grants-in-aid“ verweigerte¹⁸⁰ und zugleich auch die Verwendung amerikanischen Geldes für den Ausbau des Schulwesens. Die Annahme von Regierungszuschüssen wurde als Gegensatz zu dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche angesehen, die Verwendung amerikanischer Gelder für das Schulwesen als Widerspruch gegen das Indigenous Church Principle verstanden, nach dem in der einheimischen Kirche nur die Institutionen bestehen dürfen, für die sie selbst finanziell aufkommen kann. Damit wurde von den Christen der AIM gefordert, zweimal ihr Schulwesen zu bezahlen: einmal über die Steuern und zum anderen über kirchliche Beiträge.

Noch 1939 war die AIM die einzige größere Mission in Kenya, die keine anerkannten weiterführenden Schulen betrieb, und das zu einer Zeit, als schon die ersten Kenyaner ein Universitätsstudium abgeschlossen hatten.¹⁸¹ Seit den späten 1920er Jahren war der Druck aus den Gemeinden der AIM immer stärker geworden. Es kam zu Störungen von Gottesdiensten, heftigen Vorwürfen gegen die Missionare und dem Verlangen, die AIM durch eine andere Mission zu ersetzen. Viele Kikuyu verließen in den 1930er Jahren die Gemeinden der AIM und schlossen

¹⁷⁹ Gration, *The Relationship of the AIM* 159.

¹⁸⁰ "That we restate our position taken in 1924; namely, that we do not agree to taking any Grants-in-Aid which would obligate the Mission to maintain a certain standard in the schools or to furnish a specially qualified staff of teachers, or to erect and maintain better buildings" (Henry Campbell - Harmon Nixon 11.8.1939 *in*: Gration, *The Relationship of the AIM* 172).

¹⁸¹ 1938 veröffentlichte Jomo Kenyatta, der aus dem Gebiet der AIM stammte, in London seine anthropologische Studie "Facing Mount Kenya", für die sein Lehrer Bronislaw Malinowski das Vorwort schrieb.

sich Afrikanischen Unabhängigen Kirchen an.¹⁸² 1947 kam es in Githumu zu einer offenen Revolte gegen die AIM, als die afrikanischen Lehrer die Missionare aufforderten, Githumu zu verlassen.¹⁸³ Dies konnte die AIM verhindern, weil die Regierung ihr juristisches Besitzrecht anerkannte. Daraufhin verließen fast alle Christen die AIC und bildeten 1947 eine neue Kirche, die African Christian Church and Schools.¹⁸⁴

Am 21.12.1945 vollzog das Amerikanische Home Council in seiner Erziehungspolitik eine völlige Kehrtwendung.¹⁸⁵ Sie ermöglichte es den Missionaren in Kenya, die enorme Entfremdung zwischen ihnen und der von ihnen gegründeten Kirche zu heilen, zu der es durch die Verweigerung einer qualifizierten Bildung gekommen war. Entsprechend der Empfehlung des amerikanischen Home Councils, erklärte die Mission die Erfordernisse der Regierung zum Mindestmaß, stellte das nötige Geld bereit, akzeptierte für die Gehälter afrikanischer Lehrer grants-in-aid, sandte qualifizierte Pädagogen als Missionare aus, gründete ein Lehrerseminar und errichtete höhere Schulen.

Was für die Christen der AIC galt, lässt sich durchaus verallgemeinern: Anders als bei einem beträchtlichen Teil der Missionare waren in ihrem Kirchenverständnis Kirche und Schule nicht voneinander zu trennen, der religiöse Fortschritt nicht vom Fortschritt der Bildung. Damit hatten sie sich keine völlig neue Einstellung zugelegt, sondern nur die ursprüngliche Einstellung der Missionare beibehalten: Auch für sie waren in den

¹⁸² Die beiden bedeutenden AUKs aus dieser Zeit (African Orthodox Church und African Independent Pentecostal Church) hatten als Schulbewegung begonnen. Ihre Entwicklung zu Kirchen beschreibt aus der Sicht der Kikuyu: Sandgren, *The Kikuyu* 267-312.

¹⁸³ Ihr Brief wird von einer Missionarin, Dr. Blakeslee, so wiedergegeben: "You missionaries have done good work during pioneer days. We are grateful for what you have done, but now we ask you to leave the Githumu district. We wish to carry on. We have sent copies of this letter to the District Commissioner, the Director of Education, the field and home councils of the Africa Inland Mission" (H. Virginia Blakeslee, *Beyond the Kikuyu Curtain*, Chicago 1956, 229).

¹⁸⁴ Gration, *The Relationship* 179f. Dass die Abspaltung der ACCS keine theologischen Gründe hatte, ist auch daran zu erkennen, dass die ACCS noch heute den Katechismus der AIC benutzt (Int. Pastor of ACCS, Thika 9.12.1986).

¹⁸⁵ Zu dieser Kehrtwendung war es nach dem Eintritt von Dr. Howard Ferrin, einem qualifizierten Pädagogen, in das Home Council der AIM gekommen (Gration, *The Relationship* 143. Dort sind auch die Empfehlungen abgedruckt).

Anfängen Schule und Kirche kaum zu trennen, und sie waren durchaus stolz, wenn sie berichten konnten, dass sich bei Afrikanern nicht nur der Glaube verändert hatte, sondern auch der Lebensstil.

Separation als entscheidendes Kennzeichen des Fundamentalismus

Der entscheidende Unterschied zwischen fundamentalistisch und evangelikal ist in der Frage der Separation zu sehen. Das gilt nicht nur in der Frage der Separation von der Irrlehre und allen, die sich nicht von ihr trennen, das gilt auch in der Frage der Separation der Kirche vom Staat. Die Situation kann am besten anhand der Entwicklung in Wamba-Luadi in Zaire, nicht weit von der Grenze zu Angola, beschrieben werden.

Wamba Luadi war 1939 als Missionsstation der von Alma Doering geleiteten Unevangelized Tribes Mission gegründet worden. Als sie aus Altersgründen den Reisedienst aufgeben musste, geriet die Unevangelized Tribes Mission [UTM] 1951 in so große finanzielle Probleme, dass die Heimatleitung die Auflösung der Mission beschloss. Die benachbarte Congo Inland Mission wäre bereit gewesen, das ganze Gebiet zu übernehmen,¹⁸⁶ aber die fundamentalistisch orientierten baptistischen Missionare im nördlichen Teil des Arbeitsgebietes der UTM zogen es vor, sich der inzwischen fundamentalistisch gewordenen Baptist Mid-Missions¹⁸⁷ anzuschließen.¹⁸⁸ Wamba Luadi gehörte zum

¹⁸⁶ Kroeker - Janzen 14.2.1951.

¹⁸⁷ Die Baptist Mid-Missions wurde 1920 von William C. Haas als Mid Africa Missions gegründet. Haas hatte 1912-1914 zur AIM gehört, dann 1914-1915 zur Heart of Africa Mission [WEC]. Von 1915-1916 war er Freimissionar, unterstützt von der Memorial Baptist Church in Columbus, deren Pastor er gewesen war (Irvine, The Church of Christ in Zaire 571). Die Mid Africa Mission begann als eine Glaubensmission unter anderen, entwickelte sich aber etwa um 1950 zu einer nachklassisch fundamentalistischen Mission. Ihr früher Charakter als Glaubensmission wird deutlich in dem Buch: Margaret N. Laird, They Called Me Mama, Chicago 1975. Margaret Laird trat 1922 in die Mission ein. Damals unternahm sie viele Dinge, die heute in der [fundamentalistischen] BMM nicht mehr möglich wären, z.B. Kooperation mit dem Staat im Mittelschulwesen [siehe S. 4481], das Halten von Predigten am Sonntag, Frauen als Pioniermissionare uam.). Die Geschichte der BMM ist dargestellt in: Polly Strong, The Story of Baptist Mid-Missions, Cleveland 1986(1984).

¹⁸⁸ Vgl. Irvine, The Church of Christ in Zaire 57f.

südlichen Arbeitsgebiet der UTM.¹⁸⁹ 1952 wurde die Station von der von dem Schweizer Ehepaar Schweizer gegründeten Evangelischen Mission unter den Bayaka¹⁹⁰ übernommen¹⁹¹ und mit den Ländli Schwestern Lina Pfister und Ruth Studer besetzt.¹⁹² 1955 wurden sie von Missionaren der Baptist Mid-Missions vertrieben,¹⁹³ worauf sie eine Arbeit in Rwanda im Rahmen der Societe Beige des Missions Protestantes au Congo aufnahmen.¹⁹⁴ Die Christen in Wamba Luadi waren mit dem „Machtwechsel“ absolut nicht einverstanden.¹⁹⁵ Der dort eingesetzte Missionar Joost war ihnen nicht unsympathisch,¹⁹⁶ aber seine konsequente Weigerung, eine von der Regierung anerkannte Schule einzurichten, machte ihn völlig unakzeptabel. Dies führte (mit Hilfe des Königs der Yaka) im Jahr 1960 zur Vertreibung der Missionare der BMM aus Wamba Luadi.¹⁹⁷ 1961 wurden die Ländli Schwestern und mit ihnen die Kwango Mission nach Wamba Luadi zurückgerufen.¹⁹⁸ Auch nach dem rechtlichen Selbständigwerden im Jahre 1970¹⁹⁹ sind die Beziehungen zwischen der Communauté Évangélique du Kwango und der Kwango Mission eng geblieben.²⁰⁰

¹⁸⁹ Die Geschichte der Communauté Évangélique du Kwango mit dem Zentrum in Wamba Luadi ist: Die Saat geht auf. Fünfzig Jahre Missions- und Kirchengeschichte im Kwango-Zaire, Basel 1990.

¹⁹⁰ Daraus wurde dann die Kwango Mission.

¹⁹¹ Mitteilungen der Ländli Mission August 1961.

¹⁹² Dies geschah auf Anregung von Mitarbeitern der Schweizer Missionsgemeinschaft (Mitteilungen der Ländli Mission No 1 [Okt. 1952]). Die Schwestern batten vorher als Missionarinnen in China gearbeitet.

¹⁹³ Int. NNN, Wamba Luadi 26. und 27.1.1987; Mitteilungen der Ländli Mission August 1956.

¹⁹⁴ Mitteilungen der Ländli Mission Januar 1957. Sie arbeiteten in Rubengera.

¹⁹⁵ Int. NNN, Wamba Luadi 26. und 27.1.1987.

¹⁹⁶ Int. Bischof Mukwalemba Ponzo, Rev. Mvumuwey, Rev. Kalau Muteba, Rev. Kabongo Mufundu 26.1.1987.

¹⁹⁷ Ebenda; Mitteilungen der Ländli Mission März und Oktober 1960.

¹⁹⁸ Int. Bisetof Mulwalemba Ponzo, Rev. Mvumuwey, Rev. Kalau Muteba, Rév. Kabongo Mufundu 26.1.1987; Mitteilungen der Ländli Mission Okt. 1960.

¹⁹⁹ Evangelische Mission im Kwango. Reisebericht 1970 und Abkommen zwischen EMIK und Eglise Evangelique au Kwango. Datum der Selbständigkeit: 2.8.1970.

²⁰⁰ Int. Helmuth Fässler. Basel 1.10.1986.

In Wamba Luadi zeigte sich der entscheidende Unterschied zwischen den Glaubensmissionen und einer fundamentalistischen Mission: Die [evangelikale] UTM hatte kein Geld und kein qualifiziertes Personal, um das Schulwesen ordentlich zu organisieren, wie es durch die Kwango Mission später geschah. Die [fundamentalistische] BMM hatte das nötige Geld, konnte aber staatlich anerkannte und beaufsichtigte Missionsschulen aus *theologischen* Gründen nicht billigen. Sie waren im Schulwesen wie in den Beziehungen zu anderen Kirchen in der Frage der Separation zu keinem Kompromiss bereit. Anders als UTM und Kwango Mission waren sie nicht zur Zusammenarbeit mit dem Congo Protestant Council bereit, weil in ihm (vorwiegend) nichtseparierte Kirchen vertreten waren. Als 1972 alle protestantischen Kirchen in der Eglise du Christ au Zaïre staatlicherseits zusammengeschlossen wurden, konnte die BMM, obwohl die ECZ jeder Communauté in Lehre und Rechtsform Freiheit lässt, diese Einbindung nicht verantworten und zog ihre Missionare 1973 aus Zaïre zurück. Die evangelikalen Missionen und die Nichtkirchenmissionen dagegen blieben und setzten ihren Dienst im Rahmen der ECZ fort. Sie sahen, anders als die Fundamentalisten, durch ihre Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Institution wie der ECZ ihre Glaubensgrundlage nicht kompromittiert.

Die latente Bildungsfeindlichkeit vieler Glaubensmissionen betraf sowohl die säkulare wie die theologische Bildung. Gegenüber der theologischen Bildung wirkte sie sich noch stärker aus. Zum einen widersprachen Indigenous Church Principles einer Pastorenausbildung, welche die Kirche nicht finanzieren konnte, zum anderen hatten die Missionare die Befürchtung, die theologische Wissenschaft könnte, so wie es in ihren Heimatländern, besonders aber in Deutschland, geschehen war, den Glauben und die Frömmigkeit in ihrem Sinne eher gefährden als fördern.

Die Glaubensmissionen machten von dem ihnen so vertrauten Konzept der Bibelschule erstaunlich spät Gebrauch. Als dann Bibelschulen aufgebaut wurden, waren es oft eher Pastoren- (oder Hilfspastoren = Evangelisten-) schulen, anders als in der Heimat, wo Bibelschulen auch für den

nebenamtlichen Dienst vorgesehen waren.²⁰¹ Insgesamt führte die geringe Bedeutung, die man dem Schulwesen in den Glaubensmissionen beimaß, dazu, dass die in ihrem Arbeitsbereich lebenden Volksgruppen allgemein ein etwas niedrigeres Bildungsniveau hatten und damit auch die Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter schlechter war als in vergleichbaren klassischen Missionen.²⁰²

Viele Missionen bemühen sich allerdings seit den 1960er Jahren, diesen Mangel zu beheben. Typisch geschieht das nach einem dreistufigen Bildungssystem für kirchliche Mitarbeiter: (1) Unterstes Niveau mit etwa vier Jahren allgemeinbildender Schule als Voraussetzung: einfache Bibelschulen, oft in der Stammessprache. (2) Normales Niveau mit etwa 8 Jahren allgemeinbildender Schule als Voraussetzung: Bibelschulen in der Lingua Franca oder in einer europäischen Sprache. (3) Höchstes Niveau: eine theologische Ausbildung, die höhere Schulbildung voraussetzt.

Spätestens seit dem Ende des letzten Jahrzehnts bejahen sowohl die jungen Kirchen als auch die mit ihnen zusammenarbeitenden Glaubensmissionen die Notwendigkeit einer besseren theologischen Ausbildung. Diese Erkenntnis hat zur Gründung verschiedener Institutionen geführt. Ein Beispiel dafür ist das Institut Supérieur Théologique de Bunia in Nordostzaire, bei dem mehrere Kirchen zusammenarbeiten²⁰³ und das bemüht ist, die Voraussetzungen für die Verleihung des Magistertitels zu schaffen.²⁰⁴ Eine ähnliche Schule in Westafrika ist das von verschiedenen Missionen getragene²⁰⁵ Institut Biblique in Yamousoukrou in der

²⁰¹ Eine Kirche, die mehrere Bibelschulen unterhält, die hauptsächlich für den nebenamtlichen Dienst ausbilden, ist CECCA16.

²⁰² Auch die klassischen Missionen mit ihrem viel besseren Bildungswesen schufen oft nur eine vergleichsweise bescheidene Pastorenausbildung.

²⁰³ CECCA20 [AIM], CECCA16 [WEC], Communauté Episcopale Évangélique au Zaïre [ex UFM], Communauté Baptiste au Kivu [ex UAM], CAFEZA [Brüder].

²⁰⁴ Der derzeitige Kurs dauert 3 Jahre. Späteres Ziel ist die Weiterentwicklung zu einer theologischen Fakultät mit fünfjährigem Ausbildungsgang (Int. Donald E. Muchmore 30.12.1986).

²⁰⁵ Mission Biblique, CMA, WEC, UFM, Conservative Baptists (Int. Dr. Andr. Konadio Kouakou 15.8.1986).

Elfenbeinküste,²⁰⁶ dessen Kurse so eingerichtet sind, dass erfolgreiche Studenten später in Frankreich an der Faculte Libre de Theologie Évangélique in Vaux-sur-Seine weiterstudieren und danach an einer französischen Universität promovieren können.²⁰⁷ Die beiden am weitesten entwickelten theologischen Hochschulen sind die École de Théologie Évangélique de Bangui (ETEB) und die Nairobi Evangelical Graduate School of Theology (NEGST).²⁰⁸ Diese Schulen werden in weltweiter evangelikaler Zusammenarbeit, weit über den Bereich der Glaubensmissionen hinaus, finanziert.

Zu erwähnen ist hier noch eine Bewegung,²⁰⁹ die von Afrika aus auch andere Kontinente erreicht hat: die evangelikale Akkreditierungsbewegung. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, auf der Grundlage gemeinsam akzeptierter Maßstäbe ein System der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen Schulen auf dem ganzen Kontinent zu schaffen, und will somit eine deutliche Verbesserung des Niveaus der theologischen Ausbildung erreichen.²¹⁰ Ein Problem für die Glaubensmissionen bildet die höhere theologische Ausbildung außerhalb Afrikas, weil begabte Studenten dort gern einen qualifizierten Abschluss anstreben. In vielen Ländern, besonders in Europa, werden aber höhere akademische Grade fast ausschließlich von nicht spezifisch evangelikalen Hochschulen verliehen. Die Missionen wiederum möchten ihre Studenten lieber evan-

²⁰⁶ Die Geschichte der Gründung dieser Schule wird berichtet in: David W. Truby, *Not so much a Story... More a Work of God*, Worthing/London 1968.

²⁰⁷ Diesen Weg ging der heutige Leiter der Theologischen Schule von Yamoussoukrou. Seine Abschlussarbeit in Vaux ist: André Konadio Koualcou, *Les méthodes d'évangélisation utilisées par les missionnaires évangéliques en Côte d'Ivoire*, Vaux 1975. Er beendete sein Studium mit der Dissertation: *Les Ministères dans les Églises Protestantes d'Afrique Francophone*, Dr. theol Strasbourg 1980.

²⁰⁸ Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, Prospectus 1986-1988. Der derzeitige Leiter [1989] ist Dr. Modupe Taylor-Pearce aus Sierra Leone.

²⁰⁹ Genau so wie bei BEGST und NEGST ist diese Bewegung gesamtevangelikal, wobei die Glaubensmissionen einen beträchtlichen Beitrag leisten.

²¹⁰ Paul Bowers, *Accreditation as a Catalyst for Renewal in Theological Education* in: Paul Bowers (Hg.), *Evangelical Theological Education Today. Agenda for Renewal*, Nairobi 1982, 26-41.

gelikal ausbilden lassen, doch die nicht-evangelikalen Organisationen und Institutionen bieten oft die besseren Möglichkeiten.

Die Dogmatik der jungen Kirchen

Den Glaubensmissionen ist es gelungen, ihre Grundüberzeugungen ohne größere Schwierigkeiten an die jungen Kirchen weiterzugeben. Ein Vergleich der Glaubensgrundlagen der Missionen und der von ihnen gegründeten Kirchen ergibt keine grundlegenden Unterschiede. Wo kleinere Unterschiede feststellbar sind, lassen sie sich eher auf die Theologie der Missionare zurückführen als auf eigenständige Entscheidungen der afrikanischen Kirchen. Ein Beispiel für solche kleineren dogmatischen Unterschiede findet sich in der AIC. Sie lehrt die „ewige Sicherheit der Gläubigen“ (eternal security), obwohl sie in den Glaubensgrundlagen der AIM nicht enthalten ist. Die Ursache ist darin zu suchen, dass die große Mehrzahl der Missionare zu der Zeit, als die Kirche ihre Verfassung schuf, Calvinisten waren, nachdem der arminianische Einfluss der Anfangsjahre stark zurückgegangen war. Ähnlich verhält es sich im Bereich der RBMU. Sie stellt es jedem Missionar frei, eine prämillenniale Eschatologie zu vertreten oder auch nicht. Aber an allen von der RBMU mit Personal besetzten Ausbildungsstätten im Rahmen der afrikanischen Kirchen müssen sämtliche Missionare der RBMU, „um der Einheitlichkeit willen“, prämillennial lehren oder dem zumindest nicht widersprechen. Die afrikanischen Kirchen haben die prämillenniale Eschatologie eingeführt, weil so gut wie alle Missionare diese Theologie vertraten, obwohl sie von den Glaubensgrundlagen ihrer Missionen her dazu nicht verpflichtet waren. Genauso verhält es sich in der Communauté Évangélique Beréenne au Zaïre (CEBZ19), in deren Glaubensgrundlage, anders als in der Berean Mission, sich ein Passus über die Taufe findet.²¹¹

Die grundsätzliche dogmatische Übereinstimmung trifft auch zu, wenn man aus den Glaubensmissionen entstandene Afrikanische Unabhängige Kirchen mit in Betracht zieht. Zum einen haben die Glaubensmissionen nur verhältnismäßig wenige Afrikanische Unabhängige Kirchen her-

²¹¹ Int. Thomas Lindquist 20.1.1987.

vorgebracht, aber zum anderen haben sie die Dogmatik ihrer Muttermission bzw. Mutterkirche in der Regel unverändert beibehalten.²¹²

Gemäß der Intention der Missionare sind die jungen Kirchen deutlich auf die Bibel bezogene Kirchen geworden. Noch weitgehend ungelöst blieb die Aufgabe, eine biblisch begründete und für Afrika relevante Theologie *bewusst* zu formulieren. Ansätze dazu sind vorhanden, aber es ist noch ein weiter Weg zurückzulegen. Eine wichtige Rolle spielen dabei die drei aus den Kirchen der Glaubensmissionen stammenden afrikanischen Theologen Byang Kato²¹³ (ECWA, Nigeria [SIMD, Tokunbah Adeyemo²¹⁴ und Tité Tiénou²¹⁵ (Église Chrétienne Évangélique en Burki-

²¹² Die meisten AUKs hat die AIM (nur in Kenya) hervorgebracht. Die größten sind African Christian Church and Schools, African Brotherhood Church, African Church. Alle drei haben dieselbe Dogmatik, die ACCS benutzt noch heute den AIC Katechismus. Barrett führt in Kenya Churches Handbook 251 auch die pfingstliche Voice of Salvation and Healing Church als "schism from the AIC" auf, aber der Gründer, Silas Owiti, betont, dass er die AIC als einzelner verlassen habe und dass seine wichtigsten gegenwärtigen Mitarbeiter aus den verschiedensten Kirchen und aus der traditionellen Religion kämen (Int. Bischof Silas Owiti 16.12.1987). In anderen Ländern Afrikas gibt es fast keine auch nur etwas bedeutendere von den Glaubensmissionskirchen abgespaltene Afrikanische Unabhängige Kirchen.

²¹³ Seine Dissertation hat den Titel: Theological Pitfalls in Africa, Kisumu 1975. Sie gibt in manchem noch sehr unreflektiert die Position des Dallas Theological Seminary wieder. Es ist zu vermuten, dass die Einschätzung John Mbitis als "universalistisch" eher auf die Umgebung zurzeit der Abfassung der Arbeit zurückzuführen ist als auf eine genaue Kenntnis der Theologie John Mbitis. John Mbiti berichtete, dass er mit Byang Kato die Passagen durchgesprochen habe und dass Kato für die Neuauflage eine Änderung [56ff] versprochen habe (Persönliche Mitteilung John Mbiti 1981). Durch den plötzlichen Tod Katos konnte keine Änderung mehr erfolgen. Nach seiner Rückkehr aus Dallas wurden noch publiziert: Byang H. Kato, The Spirits: What the Bible Teaches, Achimota 1975; African Cultural Revolution and Christian Faith, Jos 1976. Eine Sammlung von Vorträgen und Artikeln ist: Biblical Christianity in Africa, Achimota 1985. Der Band enthält: Theological anemia in Africa (1973), The theology of eternal salvation (1974), Contextualization and religious syncretism in Africa (1974), Christianity as an African religion (April 1975), Theological issues in Africa (1975). In diesen Beiträgen betont Kato immer wieder die Notwendigkeit einer eigenständigen evangelikalen afrikanischen Theologie mit voller wissenschaftlicher Qualifikation. Eine Evaluation seiner Theologie ist: Paul Bowers, Evangelical Theology in Africa. Byang Kato's Legacy in: Evangelical Review of Theology 1981,35-39. Seine Biographie ist: Sophie de la Haye, Byang Kato. Ambassador for Christ, Achimota 1986.

²¹⁴ Tokunbah Adeyemo, The Indigenous Church in Africa, Achimota 1988.

²¹⁵ Tite Tiénou, The Theological Task of the Church in Africa, Achimota 1985: Recapturing the initiative in theology in Africa in: Evangelical Review of Theology 1987,152-156; Theological

na Faso [CMA]). Im publizistischen Bereich hat Africa Christian Press²¹⁶ jetzt mit den „Theological Monographs“ erstmals eine einfache theologische Reihe eingerichtet.²¹⁷

Bei der theologischen Ausbildung ist die Entwicklung ähnlich verlaufen wie beim säkularen Schulwesen: In der eigenen „Wort-Theologie“ begründete Vorurteile der Verantwortlichen haben die notwendige Entwicklung verzögert und dadurch gegenüber vergleichbaren Kirchen ein Ungleichgewicht geschaffen. Die Tendenz geht allerdings in die Richtung, die entstandene „Verspätung“ aufzuholen.²¹⁸ Da inzwischen bei Kirchen und Missionen die Einsicht gewachsen ist, dass eine qualifizierte Theologie kein Widerspruch zum personalen Verständnis der Schrift darstellt, stehen die Chancen gut, dass in der nächsten Generation die aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen einen spürbaren Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen akademischen Theologie leisten werden.

Die Bekehrung als grundlegendes Kennzeichen der Kirche

Bezüglich der Bedeutung des Wortes für die Lehre von der Kirche besteht große Übereinstimmung: Für die Glaubensmissionen ist wie in der klassischen reformatorischen Theologie das Wort die Grundlage und damit unaufgebbares Kennzeichen der Kirche. Wenn Luther das Wort als das „einzige, wahre und unfehlbare“ Merkmal der Kirche bezeichnet,²¹⁹ dann wird man ihm in den Glaubensmissionen durchaus zustim-

task in Africa. Where are we now and where should we be going? *in: East Africa Journal of Evangelical Theology* (6:1) 1987,3-11.

²¹⁶ POB 30, Achimota, Ghana.

²¹⁷ Bisher erschienen: O. Imasogie, *Guidelines for Christian Theology in Africa*; Tite Tienou, *The Theological Task of the Church in Africa*; Byang H. Kato, *Biblical Christianity in Africa*; Tokunbah Adeyemo, *The Indigenous Church in Africa* (1988); Joel Bodunrin, *Church and State in Africa* (1988).

²¹⁸ In einem Punkt haben die Glaubensmissionen in Ostafrika inzwischen einen Vorsprung erreicht: AIC und AIM haben in Eldoret die erste Schule für afrikanische Missionare geschaffen. Dazu ausführlicher S. 406-408.

²¹⁹ WA 25,97,32.

men. Genauso wie Luther verstehen die Glaubensmissionen das Wort nicht als statisches Bibelwort, sondern als das geoffenbarte Wort der Heiligen Schrift und als das von diesem abhängige gepredigte, geglaubte und gelebte Wort. Mit ihrer starken Betonung des persönlichen Bibellesens stehen die Glaubensmissionen in der Tradition des Pietismus. Mit der Hervorhebung der Möglichkeit der persönlichen Führung durch Bibelworte haben sie auch Elemente der Mystik aufgenommen. Dass hier gewisse Akzentuierungen vorliegen, die dem Wortverständnis der Reformatoren neue Schattierungen verleihen, ändert nichts daran, dass das Wort für die Glaubensmissionen wie für die Reformatoren grundlegende *nota ecclesiae* ist. Von der lutherischen oder reformierten Orthodoxie unterscheidet sich das Wortverständnis der Glaubensmissionen darin, dass sie der richtigen Lehre nur eine bedingte Bedeutung beimessen. Sie sind bereit, verschiedene, selbst sich eindeutig widersprechende Auslegungen der Schrift potentiell als richtig anzuerkennen.

Nicht typisch ist für die Glaubensmissionen die Haltung des kämpferischen Fundamentalismus, der aus der Überzeugung von der Richtigkeit seines Schriftverständnisses die Pflicht ableitet, gegen das falsche Schriftverständnis anderer zu kämpfen und sich von allen abzusondern, die dieses „falsche“ Schriftverständnis teilen. Kern des Wortverständnisses der Glaubensmissionen ist das persönlich erfahrene und angewandte Wort. Für die aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen afrikanischen Kirchen ist das Wort genauso *nota ecclesiae* wie für die Glaubensmissionen, allerdings mit dem Unterschied, dass diese Kirchen sich widersprechende Auslegungen der Schrift im Bereich der Ekklesiologie ausschließen.

In der reformatorischen Lehre von den *notae ecclesiae* ist der Grundnota des Wortes die *nota ecclesiae* des Sakraments zugeordnet, wobei das Sakrament als „sichtbares Wort“ zu verstehen ist. In allen Glaubensmissionen werden Taufe und Abendmahl gefeiert,²²⁰ aber sie haben in ihnen nicht den Stellenwert wie in den klassischen Denominationen.

²²⁰ Die einzige Ausnahme ist die Worldwide Grace Testimony Mission in Zaire, die keine Wassertaufe übt, sondern nur die (dispensationalistisch verstandene) Geistestaufe kennt (siehe S. 472-474).

Den Rang der zweiten *nota ecclesiae* nimmt für die Glaubensmissionen nicht das Sakrament ein, sondern die Bekehrung.

Die Glaubensmissionen haben keine eigene Lehre von der Bekehrung entwickelt,²²¹ sondern sie setzen die in den sie tragenden Kreisen vorhandene Lehre von der Bekehrung voraus. Diese Lehre haben sie versucht, nach Afrika zu übertragen. Wenn deswegen nach der Lehre der Glaubensmissionen von der Bekehrung gefragt wird, ist immer zugleich auch nach der Lehre der geistlichen Erneuerungsbewegung zu fragen, die die Glaubensmissionen hervorgebracht hat.

Verglichen mit anderen geistlichen Erneuerungsbewegungen hat die Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur wenig kirchliche Neugründungen hervorgebracht. Die Ursache liegt unter anderem darin, dass sie in ihrer Berufung auf die Bibel nicht auf sie als Maßstab für die rechte Lehre oder für die Kirchenordnung zurückgriff, sondern das Neue Testament als Maßstab für das rechte Leben befragte. Dabei verstand man die Bekehrung als das Eingangstor zum Christsein überhaupt. Das bedeutete, dass man nach Auffassung der Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Mitglied einer Kirche sein konnte, ohne Christ zu sein. In der Lehre von der Bekehrung wußte sich die Erweckungsbewegung dieser Zeit in grundlegender Übereinstimmung mit dem Pietismus und dem Metho-

²²¹ Aus dem evangelikalen Umfeld der Glaubensmissionen bietet der bekannte Evangelist Billy Graham, der aus der CMA stammt, folgende Definition der Bekehrung: "Conversion... is the impact of the kerygma upon the whole man, convincing his intellect, warming his emotions, and causing his will to act with decision. I have no doubt that if every Christian in the world would suddenly begin proclaiming the kerygma and winning others to an encounter with Jesus Christ, we would have a different world overnight" (Billy Graham, *Conversion. A Personal Revolution in: Ecumenical Review* 19[1967],284). Repräsentativ für den deutschsprachigen Bereich ist die Studie von Burkhardt [Dozent in St. Chrischona und Vorsitzender des Arbeitskreises für evangelikale Theologie]: Helmut Burkhardt, *Die biblische Lehre von der Bekehrung*, Gießen²1985. Im Rahmen der weltweiten evangelikalen Bewegung hat vom 4.-8.1.1988 in Hongkong eine Konsultation zum Thema Bekehrung, veranstaltet von der Theology Working Group des Lausanne Committee of World Evangelization und der Theological Commission of the World Evangelical Fellowship, stattgefunden. Ein erster Bericht liegt vor: *The Hong Kong Call to Conversion*. Deutsch als *Idea Dokumentation* 5/88 (Wetzlar). Zum Redaktionskomitee gehörte aus dem Bereich der Glaubensmissionen Dr. Tokunboh Adeyemo (CMA).

dismus und damit auch mit den aus diesen Erweckungsbewegungen hervorgegangenen klassischen Missionen.²²²

Die Erweckungsbewegung damals wird häufig als „Evangelisationsbewegung“ bezeichnet, und zwar nicht, weil nur sie die Evangelisation betonte, sondern weil große und kleine öffentliche Evangelisationen ihr Erscheinungsbild prägten. Bedeutende Evangelisten, die auch die Glaubensmissionen berührten, waren z.B. Grattan Guinness²²³ (in der 1858/59 Phase), Major Whittle und Bliss (USA, beeinflussten unter anderem A.B. Simpson) und, bedeutender als alle anderen, Dwight Lyman Moody.²²⁴ Im deutschsprachigen Raum war der führende Evangelist Elias Schrenk,²²⁵ in Südafrika Andrew Murray,²²⁶ in Australien Ruben Archer Torey.²²⁷ In sehr vielen Fällen sammelten sich die Bekehrten der Evangelisationen in „Gemeinschaften“, „Missions“, „Mission Halls“ und ähnlichen Organisationen, die als Ausgangspunkte weiterer Evangelisation und sozialer Arbeit dienten. Sie waren Zentren der

²²² Die Unterschiede zu den klassischen Missionen lagen nicht im Verständnis der Bekehrung, sondern im Kirchenverständnis. Das andersartige Kirchenverständnis (und in seinem Rahmen besonders das Taufverständnis) der klassischen Missionen hat aber im Lauf der Zeit ihre Bekehrungslehre verändert. Es ist zu fragen, ob in den von den Glaubensmissionen gegründeten Kirchen ein in etwa vergleichbarer Prozess mit etwa 2-3 Generationen Verspätung stattfindet oder ob das unterschiedliche Taufverständnis (Glaubensstau) diese Veränderung verhindert. Die Tatsache des sinkenden Taufalters in einer Reihe der großen aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen lässt vermuten, dass auch in ihnen ein Modifizierungsprozess des Bekehrungsverständnisses vom Kirchenverständnis her stattfindet. Dazu siehe S. 480-483.

²²³ Zur Evangelisationstätigkeit des jungen Grattan Guinness siehe: Michelle Guinness, *The Guinness Legend* 61-63.

²²⁴ Die beste Darstellung von Moodys Theologie ist: Gundry, *Love Them In*. Zu seiner Erlösungslehre 87-143, zur Aneignung der Erlösung ("Bekehrung") 131-143.

²²⁵ Hermann Klemm, Elias Schrenk. *Der Weg eines Evangelisten*, Wuppertal ²1986(1958).

²²⁶ Choy, Andrew Murray. Zu seiner evangelistischen Tätigkeit siehe bes. 136ff.

²²⁷ Roger Martin, R.A. Torey. *Apostle of Certainty*, Murfreesboro 1976. Zu seiner Tätigkeit in Australien, die zur Aufgabe der Leitung des Moody Bible Institutes führte, siehe 129-196. Wie wichtig Toreys Evangelisation genommen wird, zeigt seine Aufnahme im Billy Graham Museum in Wheaton in den knappen Überblick der Geschichte der Evangelisation. Seiner Tätigkeit in Australien werden in der Bildlegende über 20000 Bekehrungen zugeschrieben.

Gemeinschaft der Bekehrten untereinander, nahmen aber nur selten den Charakter von freikirchlichen Gemeinden an.²²⁸

Die Lehre von der Bekehrung in den Glaubensmissionen

Wie in der Erweckungsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterschieden die Glaubensmissionen klar zwischen „Gläubigen“ und „Nicht-Gläubigen.“ Dabei wurde kein *grundsätzlicher* Unterschied gemacht, ob ein „Nicht-Gläubiger“ Namenschrist war oder zu einer nichtchristlichen Religion gehörte.²²⁹ War jemand nicht gläubig, konnte der Heilige Geist nur *an* ihm wirken, während er *im* Gläubigen wohnt und *durch* ihn wirkt. In der Praxis suchte man die Gläubigen zumeist in der eigenen Gruppe oder in „verwandten gläubigen Kreisen“, aber man hielt an der theologischen Überzeugung fest, dass „Gott seine Kinder in allen Denominationen habe“, selbst in der römisch-katholischen Kirche, die häufig als „antigöttliches System“ angesehen wurde.

In diesem Schema gläubig/ungläubig²³⁰ wird die Bekehrung als der „Schritt über die Linie“, als der grundsätzliche Schritt vom Nichtglauben zum Glauben verstanden,²³¹ der eine dauerhafte Änderung des Lebens bewirkt.²³² Die Bekehrung kann auf verschiedenste Weise erfolgen.

²²⁸ In Skandinavien wurden im Lauf der Jahrzehnte die meisten Gemeinschaftsbewegungen zu Freikirchen.

²²⁹ In diesem Schema bereitete den Glaubensmissionen die theologische Einordnung der heranwachsenden Kinder "gläubiger" Eltern Schwierigkeiten. Keine Probleme bereiteten die noch kleinen Kinder, denn denen hatte Jesus ja ohne Vorbedingungen das Reich der Himmel zugesagt (Mt 19,14).

²³⁰ Von Fredrik Franson wird von seinen Kritikern gesagt: "Für die Erweckten öffnete er die Tore des Himmels, für die Uerweckten die Tore der Hölle" (Ostgöta Correspondenten 13.2.1882, zitiert in Torjesen, A Study of Fredrik Franson 214).

²³¹ Ein sehr drastisches Beispiel hierfür ist die Bekehrung Williams F.P. Burtons, Missionskandidat der Congo Inland Mission und späterer Gründer der Congo Evangelistic Mission: "On August 3rd 1905 I knelt by my bedside in Batley, Yorkshire, and claimed the promises in John 1:12, Romans 10:13 and John 6:37. Well do I remember the prayer which I prayed: I am only a lost undeserving sinner, O God, but I take the Lord Jesus to be my Saviour, and please take me to be Thy servant. I ask this in Jesus' Name"... "If I had died as I knelt down by my bed I should have dropped straight into hell, but I rose from my knees saved, rejoicing and on my way to glory" (Womersley, William F.P. Burton 250).

²³² WWW 1882,31 (A.B. Simpson).

Häufig spielt das persönliche „Zeugnis“ von Freunden und Bekannten eine Rolle, oft sind auch öffentliche Evangelisationsveranstaltungen wichtig.²³³ Ideal-typisch wird die Bekehrung als punktueller Vorgang angesehen, doch bleibt in der Theologie 'der Glaubensmissionen auch Raum für den graduellen Prozess einer Bekehrung.²³⁴

Bekehrung ist nicht menschliche Leistung, sondern Gottes unverdientes Geschenk, das der Mensch für sich in Anspruch nimmt. In der Verkündigung der Glaubensmissionen gibt es keine doppelte Prädestination. Das Angebot des Glaubens ergeht [„arminianisch“] an alle, und es wird vorausgesetzt, dass jeder es annehmen kann. Trotzdem hält man an der ['calvinistischen'] Lehre von der Erwählung fest. Sie ist aber nicht Teil der Verkündigung, sondern des Lobpreises Gottes. Dieser theologischen Inkonsequenz stellt sich Norman P. Grubb mit der Argumentation, dass man als Verkündiger nicht systematischer sein müsse als das geoffenbarte Wort Gottes.²³⁵

Die Bekehrungstheologie der Glaubensmissionen und der sie tragenden Erweckungsbewegung stellt keine grundlegende Abweichung von der traditionellen reformatorischen Theologie dar. Die Erlösung beruht auf Gottes Gnade. Sie geschieht aus Glauben, nicht aus Werken. Die Grundlage ist die Schrift, die die Erlösungstat Christi bezeugt. Trotz dieser grundlegenden Übereinstimmung bedeutet die Bekehrungstheologie

²³³ Ein seltener Fall, der aber zeigt, welche Bandbreite möglich ist, ist die Bekehrungsgeschichte von Sheila Godfrey, die dann später Missionarin des WEC in Zaire wurde. Sie war seit ihrer Jugend überzeugte Kommunistin gewesen und kam dann durch die Begegnung mit einer Arbeitskollegin mit dem "Hohenlied der Liebe" in 1Kor 13 in Berührung, wodurch sie schrittweise für eine "Philosophie der Liebe" gewonnen wurde (Int. Sheila Godfrey 15.1.1987).

²³⁴ "This 'gradual turning of the heart toward God' exactly describes the growth of the Divine life in Harry Guinness... Between his eleventh and twelfth birthday a deep and silent work took place in his heart, and though very gradual it proved to be the real change from death unto life." Aufgrund dieser inneren Entwicklung liess sich Harry Guinness am 29.8.1873 in Edinburgh Castle, der Mission Hall von Thomas Barnardo. taufen (Mackintosh. Harry Guinness 12).

²³⁵ "I don't ask that the Bible should be a systematic theology to suit my theological mind. Revelation through the apostolic writings was a string of unsystematic letters, written existentially to meet some church need of the moment... Why should I be more systematic than the Bible and Paul and the other apostles? Grubb, Once Caught, No Escape 79).

der Glaubensmissionen doch eine Akzentverschiebung von der Betonung des objektiven Wirkens Gottes zur subjektiven Reaktion des Menschen auf dieses Wirken.

Die Betonung der Bekehrung als Konstitutivum des persönlichen Glaubens führt zu einer geringeren Bewertung der Taufe. Sie wird beibehalten, sie ist aber nicht Konstitutivum des Glaubens. Ludwig Doll, unter den Gründern einer Glaubensmission der einzige landeskirchliche Pfarrer im Gemeindeamt, der also selbst taufte und konfirmierte, predigte in seiner Gemeinde, dass jeder, der sich nicht bekehre, trotz Taufe und Konfirmation zur Hölle fahre.²³⁶ Die Glaubensmissionen behielten die Taufe als wichtigen Bestandteil der kirchlichen Lehre und Praxis bei. Aber sie hat bei ihnen nicht die Qualität einer *nota ecclesiae*. Neben das Wort ist für die Glaubensmissionen nicht die Taufe als *nota ecclesiae* getreten, sondern die Bekehrung.

Die Bekehrung ist nicht nur Konstitutivum für das individuelle Glaubensleben, sie ist, weil die Kirche als die Summe der Gläubigen verstanden wird, auch Konstitutivum für die wahre Kirche. In der Theologie der Glaubensmissionen ist die direkte Folge der Bekehrung der Anschluss des Neubekehrten an eine Gemeinschaft von Gläubigen. Deren Form ist nicht festgelegt. Es kann eine landeskirchliche, eine freikirchliche Gemeinde oder, wie in sehr vielen Fällen, eine nicht als Kirche organisierte „Gemeinschaft“ sein. In dieser Gemeinschaft wird der Glaubende Gott und dem Nächsten aktiv dienen. Ein Christsein in der Vereinzelung ist nicht vorstellbar. Gemeinschaft wird nicht verstanden als die individuelle Teilhabe vieler am Heiligen, sondern als die sichtbare Gemeinschaft der Heiligen. Sie ist die wahre Kirche, gleichgültig, wie stark sie mit der oder den organisierten Kirche(n) übereinstimmt. In der Theologie der Glaubensmissionen hat die *Gemeinschaft* zwar nicht das gleiche Gewicht wie die Bekehrung, aber sie ist der Bekehrung so zugeordnet wie in der klassischen reformatorischen Theologie das Abendmahl dem Wort. Auch hier hat eine „Subjektivierung“ stattgefunden.

Sieht man Gemeinschaft als die dritte *nota ecclesiae* der Glaubensmissionen an, so ist dieser noch eine vierte hinzuzufügen: die *Mission*. Mis-

²³⁶ Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 7.

sion beginnt mit dem persönlichen „Zeugnis“, dem Weitersagen des Heilserlebens, in der nächsten Umgebung. Sie umfasst aber sowohl die Evangelisation in der Heimat als auch die Weltmission.²³⁷ Diese hat Priorität, weil die Bekehrung Schlüsselnota ist. In den christlichen Ländern ist zwar auch die Mehrzahl der Menschen nicht gläubig und muss sich bekehren, doch praktisch jeder hat die Möglichkeit, eine persönliche Glaubensentscheidung zu treffen. Anders dagegen verhält es sich in den nichtchristlichen Ländern: Wer nie das Wort der Predigt gehört hat, kann sich auch nicht bekehren. Deswegen hat die Weltmission in ihrem Bemühen, die vom Evangelium unerreichten Gebiete zu missionieren, für die Kirche absolute Priorität.

Anders als in vielen eher quietistischen und primär auf die eigene Erbauung bedachten Zirkeln, anders auch als in der Brüderbewegung, in der die schriftgemäße Theologie ein viel stärkeres Gewicht hat, haben die Glaubensmissionen die Mission als viertes Attribut der Kirche so stark betont, dass es zum Kennzeichen der wahren Kirche wurde. Nur die Kirche (in welcher Gemeinschaftsform auch immer) ist wahre Kirche, die missioniert.

Die Bekehrung ist aber mehr als nur das Konstitutivum für den individuellen Glauben und für die Kirche. Sie ist auch der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Heiligen Schrift. Als Höhepunkt der Heilsgeschichte und damit als der Mittelpunkt der Heiligen Schrift gilt der Sühnetod und die Auferstehung Jesu. Dieses zentrale objektive Heilsgeschehen wird in der Bekehrung persönlich erfahren und zugeeignet. In den Glaubensmissionen wird die Bibel von diesem Verständnis der Bekehrung her interpretiert: Die Bibel als Botschaft Gottes an den Menschen, die zur Glaubensentscheidung („Bekehrung“) ruft und diejenigen führt, die diese Entscheidung getroffen haben. Damit werden alle Verständnismöglichkeiten der Schrift ausgeschlossen, sofern sie ohne Bekehrung auskommen. Die Schrift ist Grundnota der Kirche, aber sie wird von der Bekehrung her interpretiert. Das bedeutet, dass nur da

²³⁷ Die Grenzen zwischen beiden sind zum Teil fließend. Die Ursprünge der South Africa General Mission liegen in Spencer Waltons Besuchsreise 1885 in Südafrika. Seiner Evangelisation in Kapstadt werden allein 500 Bekehrungen zugerechnet (Weeks, Spencer Walton 43f).

dogmatische Abgrenzungen nötig sind, wo die nota der Bekehrung gefährdet ist: Deswegen bestehen die Glaubens-missionen unter allen Umständen auf dem Glauben an die Trinität, die Göttlichkeit Jesu, die Heilswirksamkeit des Todes Jesu und die reale Auferstehung Jesu. Der Verzicht auf einen dieser Glaubenssätze ist für sie der Schritt über die Grenze zur Irrlehre. Wer bezüglich eines dieser grundlegenden Glaubenssätze die Schrift wesentlich anders interpretiert, kann nicht Mitglied einer Glaubensmission sein. Anders als der Fundamentalismus verlangen die Glaubensmissionen nicht den Austritt ihrer Mitglieder aus den Kirchen, die solche für sie unbiblischen Aussagen dulden oder als gleichberechtigt akzeptieren.

In der reformatorischen Theologie gehören die beiden *notae ecclesiae* Wort und Sakrament untrennbar zusammen. Trotzdem ist das Wort „*primus inter pares*.“ Auch die Theologie der Glaubensmissionen kennt zwei *notae*, die in ähnlicher Weise zusammengehören: Wort und Bekehrung. Aber die Rolle des „*primus inter pares*“ würde, um im Bild zu bleiben, in den Glaubensmissionen der Bekehrung zufallen. Die Bibel ist und bleibt grundlegend. Ohne sie würde die Bekehrung ihre sichere Grundlage verlieren. Trotzdem wird die Bibel von der nota der Bekehrung her interpretiert. Dieselbe richtungsweisende Bedeutung hat die nota der Bekehrung für die Ekklesiologie. Nur wer bekehrt ist, gehört, theologisch geurteilt, zur Kirche, selbst wenn man bereit ist, sie als soziologische Größe sehr weit zu fassen. Von der Bekehrung her erhalten auch die Sakramente erst ihren wirklichen Wert. Die Bekehrung ersetzt nicht die Taufe, aber ohne Bekehrung ist sie nicht wirksam. Die Gemeinschaft in der Gemeinde ersetzt das Abendmahl nicht. Aber da nur der Bekehrte zu Recht am Abendmahl teilnimmt, ist auch hier die Bekehrung die theologische Größe, die das Sakrament interpretiert. Dabei ist zu beachten, dass Bekehrung zwar als unabdingbar angesehen wird, die Art und Weise, in der sie stattfindet, aber nicht festgelegt ist.²³⁸

²³⁸ Das bedeutet, dass viele, die keine "pietistische" Bekehrung erlebt haben, trotzdem als "bekehrt", angesehen werden, weil sie offensichtlich glauben.

Kapitel 13

Die Sakramente im Prozess der Kirchwerdung

Dass in den Glaubensmissionen neben und vor dem Wort die Bekehrung zentrales Kennzeichen der Kirche ist, bedeutet nicht, dass die Sakramente für sie keine Bedeutung haben. Dieses Kapitel verfolgt die Entwicklung des Sakramentsverständnisses und der Sakramentspraxis von der nur schwach sakramental geprägten Theologie der Glaubensmissionen zur vergleichsweise starken Betonung der Sakramente in den jungen Kirchen.

Der Wandel des Taufverständnisses

Das doppelte Taufverständnis der Glaubensmissionen

Die Glaubensgrundlagen fast aller frühen Glaubensmissionen enthalten keine Aussagen zur Taufe, bestenfalls den allgemein gehaltenen Satz aus der Basis der Evangelischen Allianz, dass Taufe und Abendmahl göttliche Ordnungen von dauernder Gültigkeit seien.¹ Das hat sich bis heute nicht wesentlich geändert. Viele erwähnen, nach dem Vorbild der CIM, die Taufe überhaupt nicht.² Andere erwähnen sie als göttliche Ordnung, legen aber nicht fest, ob damit Kinder- oder Glaubenstaufe gemeint ist.³ Nur sehr wenige Missionen legen auch die Form der Taufe fest.⁴

¹ "The Divine institution of the Christian Ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper" (Hauzenberger, Einheit 459).

² Z.B. NAM, QIM, Zambezi Mission, Unevangelized Fields Mission, Africa Evangelistic Band, Dorothea Mission, Youth With A Mission, Christian Literature Crusade uam. Typisch ist die ziemlich ausführliche Glaubensgrundlage der AIM von 1912, in der die Taufe mit keinem Wort erwähnt wird (Constitution and Policy of the Africa Inland Mission, Philadelphia/London 1912).

³ Z.B. die CMA: "The local church is a body of believers in Christ who are joined together for the worship of God... and observance of the ordinances of baptism and the Lord's Supper."

Die Ursache für diese extreme Zurückhaltung ist die Erkenntnis, dass die Tauffrage eine der wesentlichsten Gründe für die Uneinigkeit der Kirchen ist. Die Tauffrage musste hinter dem Missionsbefehl als weniger wichtig zurückstehen.⁵ Daraus folgte, dass unter den Missionaren derselben Mission in der Regel sowohl die Glaubenstaufe als auch die Kindertaufe zugelassen waren.⁶ Wer im Lauf seines Dienstes als Missionar zu der Überzeugung gelangte, die empfangene eigene Kindertaufe sei nicht gültig, konnte sogar wiedergetauft werden.⁷ Nicht die Taufe

Die Glaubensgrundlage von TEAM lässt eine gewisse Frontstellung gegen den Ultradispensationalismus und gegen die katholische Kirche erkennen: "We believe that water baptism and the Lord's Supper are ordinances to be observed by the Church during this present age. They are, however, not to be regarded as means of salvation." Die RBMU erwähnte in ihrem "Memorandum of Association" (1903) "the divine institution of the Christian ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of baptism and the Lord's Supper", aber weder 1930 noch 1956 wird dieser Satz wiederholt. Die auf Wunsch der RBMU-USA zustande gekommene und auch nach der Trennung RBMU-GB und RBMU-USA noch gültige Fassung von 1982 spricht wohl von Taufe, aber nicht von Wassertaufe: "We believe that the Church, the Body of Christ, consists only of those who are born again, having been baptized into Christ by the Holy Spirit at the time of regeneration." Die SIM versteht die Taufe als Teil des Missionsbefehls.

⁴ Das älteste Beispiel ist vermutlich die Gospel Missionary Union: We believe in the great commission as the primary mission of the church, i.e., the preaching to all the world of the Gospel of the grace of God, teaching converts to obey the Lord in baptism by immersion, to remember Christ's death till He comes in the observance of the Lord's Supper, to be always careful to live godly lives in the world, and to pursue fellowship and seek ministry in visible, organized churches" (Laut GMU - Fiedler 2.11.1987 ist diese Glaubensgrundlage seit den Anfängen unverändert). In der Glaubensgrundlage der New Tribes Mission heisst es in einer späteren Erweiterung, die allerdings der ursprünglichen Praxis entspricht: "We practice the baptism of believers by immersion."

⁵ "'Christ sent me not to baptize but to preach the Gospel'. What did Paul mean? Did he not believe in Christian baptism? No, I think he meant that if baptism was going to become a matter of controversy and strife in the Church, it would be better to discard it rather than fight over it" (Bingham, Seven Sevens of Years 114).

⁶ Für eine doppelte Taufpraxis unter *Ausschluss* der Wiedertaufe plädieren auch die Lima Dokumente. Diese Regel gilt auch in den wenigen Fällen, wo bei Kirchenzusammenschlüssen auch baptistische Kirchen beteiligt sind, z.B. in der Church of North India.

⁷ Das vielleicht berühmteste Beispiel einer solchen Wiedertaufe auf dem Missionsfeld ist Malla Moe, die zusammen mit ihrem ersten Bekehrten John (Mapelepele) Gamede getauft wurde. Irgendwann nach ihrer Ausreise war Malla Moe zu der Überzeugung von der Ungültigkeit ihrer Kindertaufe gekommen, allerdings hatte das für sie keine ekklesiologischen Konsequenzen. Bis zu ihrem Tode arbeitete sie gut und eng mit Missionaren zusammen, die ihre Kindertaufe für gültig hielten (Nilsen; Sheetz, Malla Moe 67).

wurde als entscheidend für die Zugehörigkeit zur [wahren] Kirche verstanden, sondern allein die Bekehrung. Die Taufe ist für die Glaubensmissionen eine Erkenntnisfrage und ein Schritt der persönlichen Nachfolge. Sie ist im personalen Schriftverständnis begründet,⁸ während sie im baptistischen wie im landeskirchlichen Verständnis Konstitutivum der Kirche ist.

Die Glaubensmissionen erkannten offiziell die Glaubens- und die Kindertaufe als gleichberechtigt an. Die Lebensgeschichten der Gründer zeichnen aber ein anderes Bild. Hudson Taylor war als Kind in der methodistischen Kirche getauft worden, ließ sich aber bei den Brüdern in Hull auf das Bekenntnis seines persönlichen Glaubens hin taufen.⁹ In den ersten Anfängen der CIM bereitete es ihm Schwierigkeiten, die Interdenominationalität seiner Mission zu seiner persönlichen Überzeugung von der Richtigkeit der Glaubenstaufe in Beziehung zu bringen.¹⁰ Grattan Guinness hatte sich 1860 nach fünfjähriger Bedenkzeit¹¹ als

⁸ Siehe S. 422f.

⁹ Taylor kam zur Auffassung der Glaubenstaufe durch Andrew Jukes, einen früheren anglikanischen Diakon, der sich dann der Brüdergemeinde in Hull anschloss, sich aber nach einiger Zeit von ihr trennte und in Hull eine eigene Gemeinde nach dem Vorbild der Brüder gründete. In dieser Gemeinde wurde Taylor 1852 getauft. Er gewann auch seine Schwester Amelia für dieselbe Überzeugung und taufte sie, was sie sehr bald bedauerte (Broomhall, *Over the Treaty Wall* 42).

¹⁰ Im Verlauf der ersten Fahrt nach China mit der *Lammermuir* kamen Mary Bowyer, Jane McLean und Elizabeth Rose zur Überzeugung von der Notwendigkeit der Glaubenstaufe, und Hudson Taylor taufte sie auf ihren Wunsch hin im August 1866 in Anjer auf Java (Broomhall, *Survivors' Pact* 1920. John Pollock (Alles besiegt die Liebe, Gießen/Thun 1972, 1800 stellt anders als Broomhall die Sache so dar, dass die Initiative von Taylor ausging (er hätte sie "überredet"). Dagegen spricht, dass Maria Taylor als Presbyterianerin keinerlei Neigung zur Wiedertaufe hatte. Pollock berichtet auch fälschlich, dass Taylor in der Tauffrage den Baptisten folgte und auch Mitglieder der Besatzung in Anjer getauft worden seien. Im offiziellen Bericht über die Reise schreibt Taylor nur: "We had to put in at Anjer for water, and having permission from Captain Bell to go ashore, we spend a pleasant day among the tropical beauties of the island; our hearts glad at the prospect of speedily setting our feet on the shores of China" (J. Hudson Taylor, *Brief Account of the Progress of The China Inland Mission, From May 1866 to May 1868*, London 1868).

¹¹ In dieser Zeit lehnte er es sowohl ab, Kinder zu taufen (weil er Zweifel an der Rechtmäßigkeit hatte) als auch Erwachsene (weil er dann selbst nicht recht getauft gewesen wäre). Siehe Grattan Guinness, *A Plea for Believers' Baptism*, London 1860, 4-5.29.

Gläubiger taufen lassen.¹² Obwohl er in einer Baptistengemeinde getauft wurde,¹³ verstand er diesen Schritt nicht als Denominationswechsel, sondern als Schritt persönlichen Glaubensgehorsams.¹⁴ Das Ehepaar Guinness ließ seine Kinder nicht taufen.¹⁵ Die North Africa Mission wurde von George Pearse von den Brüdern gegründet, zu denen auch der langjährige Leiter Edward Glenny gehörte.¹⁶ A.B. Simpson war ursprünglich Presbyterianer¹⁷ und trennte sich 1881 von ihnen, um eine unabhängige missionarische Gemeinde in New York zu gründen, aber auch, weil er zu der Überzeugung gekommen war, dass er sich auf das Bekenntnis seines Glaubens taufen lassen sollte. Seine Taufe, die 1881 von dem Baptistenprediger einer kleinen italienischen Gemeinde durchgeführt wurde, ist typisch: Sie fand nicht im Gemeindegottesdienst statt. Als Zeuge war allein die Frau des Predigers anwesend.¹⁸ Damit definierte Simpson seine Wiedertaufe als einen Schritt

¹² „... and, never having been baptized, as I consider, aright, I desire this night to conform to the commandment of the Lord Jesus in this matter“ (ebenda).

¹³ Seine Predigt vor seiner Taufe ließ er drucken als: Grattan Guinness, A Plea for Believers' Baptism. An adress delivered in Somerset-Street Chapel, Bath, Sept. 29, 1860, previous to his baptism, by the Rev. H. Grattan Guinness of New College, St. John's Wood, London 1860; Sydney 1861; Dublin 1863[überarbeitet und erweitert].

¹⁴ "My baptism, which was performed by one of the ministers of your body [Brethren] in a Baptist Chapel, I *never intended or regarded the step*, as leaving any one denomination or joining any other, but as an act of simple obedience to Christ" (Grattan Guinness, A Letter to the "Plymouth Brethren" on the Recognition of Pastors, London 1863, 5).

¹⁵ Als die ersten Kinder geboren wurden, gehörte das Ehepaar Guinness zu den Brüdern. Harry, Lucy und Geraldine Guinness wurden am 29.8.1873 in Edinburgh Castle, der Mission Hall von Dr. Barnardo in Stepney Green getauft (Holmes. The Cloud Moves 21).

¹⁶ Glenny war ursprünglich Anglikaner gewesen (Steele, Not in Vain 18).

¹⁷ Als Student des Knox College der Canadian Presbyterian Church hatte Simpson den John Knox Bursary Prize für einen Aufsatz über die Kindertaufe erhalten. (AE. Thompson, A.B. Simpson. His Life and Work, Camp Hill 1960. 34). A.E. Thompson 37 zitiert Simpsons spätere Einschätzung der Sache.

¹⁸ Später beschrieb er seine Taufferfahrung (in der dritten Person) wie folgt: "It was a bitter autumn day when even the water was cold as ice. No audience present but the wife of the humble evangelist who baptized him, no sympathy from a single human friend, but a consciousness of being utterly alone, misunderstood and condemned even by his dearest friends for an act of eccentric fanaticism that must surely separate him from all the associations of his Christian life and work... After it was over, he hastily robed himself and threw himself upon his knees and thanked the Lord for the unspeakable privilege of following

des persönlichen Wachstums im Glauben, nicht als einen ekklesiologisch relevanten Schritt. Trotz seiner Taufe durch einen Baptisten wurde er nicht Baptist, auch nicht in seinem Denken. Im New York Gospel Tabernacle wurden zwar keine Kinder getauft, doch jeder, der seine Kindertaufe als gültig ansah, konnte Mitglied der Gemeinde werden. Falls jemand danach zu der Überzeugung kam, dass die Glaubenstaufe notwendig sei, konnte er wiedergetauft werden, was aber seine Kirchenmitgliedschaft nicht berührte.¹⁹ Simpson hatte eine Privatisierung der Taufe vollzogen. Für Baptisten dagegen ist sie das ekklesiologisch entscheidende Ereignis. In gleicher Weise hatte sich auch A.T. Pierson 1896 wiedertaufen lassen,²⁰ obwohl er Presbyterianer geblieben ist.²¹

Einen anderen Weg ging Fredrik Franson. Von Haus aus war er Lutheraner, der sich 1874 zwei Jahre nach seiner Bekehrung im Alter von 22 Jahren taufen ließ und damit der Estina Swedish Baptist Church anschloss.²² Seine Begegnung mit Moody oder mit seiner Gemeinde²³ brachte ihn dazu, der Taufe die für Baptisten konstitutive ekklesiologische Bedeutung abzusprechen. Er übernahm damit die Position, die

Him in full obedience into death. No language can ever express the unutterable joy that came sweeping into his soul and spirit as the Master seemed to say. You have gone with Me into the death, now you shall come with Me into resurrection" (A.B. Simpson, Baptism and the Baptism of the Holy Spirit, New York 1902, 286, zitiert in: Niklaus, Sawin, Stoesz, All for Jesus 43).

¹⁹ So wurden bei den CMA Conventions viele getauft, die diesen Schritt aber nicht als Anlass zum Wechsel der Kirchenmitgliedschaft sahen.

²⁰ Er wurde von Dr. James A. Spurgeon in West Croydon Chapel, London, in Gegenwart einiger Freunde am Samstagabend, den 1.2.1896, getauft (Delavan L. Pierson. Arthur T. Pierson 263).

²¹ Am 6.4.1896 teilte ihm sein Presbytery mit, dass er seiner Taufauffassung wegen nicht länger Mitglied sein könne, aber Pierson schloss sich nie einer anderen Denomination an (Delavan Leonard Pierson, Arthur T. Pierson, London 1912, 268f). Von den Baptisten trennte ihn sein presbyterianisches Verständnis der Kirchenordnung und deren Praxis, zum Abendmahl nur als gläubig Getaufte zuzulassen (269).

²² Paul H. Sheetz, The Sovereign Hand, Wheaton 1971, 17; Torjesen, A Study of Fredrik Franson 42-44.

²³ Es liegen keinerlei Quellen vor, was *genau* den Wandel seiner Taufauffassung auslöste (Torjesen, A Study of Fredrik Franson 47ff).

in Deutschland von den Freien evangelischen Gemeinden vertreten wird: Sie taufen keine Kinder, nehmen aber Menschen, die als Kinder getauft sind, ohne Wiedertaufe in die Gemeinde auf, wenn sie ihre Kindertaufe für gültig ansehen.²⁴ Theologisch nicht ganz so weit ging das Ehepaar Blocher, in deren unabhängiger Tabernacle Gemeinde in Paris die Glaubenstaufe die einzig gültige Form war. Für die von der Gemeinde ausgehende Mission Biblique trafen sie diese Festlegung aber nicht.²⁵

Für Rowland Bingham entschied sich die Frage der Interdenominationalität der zu gründenden SIM an der Frage der Taufe. Er war, nachdem er die Heilsarmee verlassen und sich zwischenzeitlich der Theologie der Brüder zugewandt hatte, schließlich Pastor einer Baptistengemeinde geworden. Die Begegnung mit einer Presbyterianerin, die unter großen Opfern eine Summe Geld für die neue Mission gab, ließ ihn erkennen, dass es nicht möglich sei, presbyterianisches Geld anzunehmen, aber presbyterianische Missionare abzuweisen. Damit stellte er für die zu gründende Mission die Tauflehre frei.²⁶

Es gab nur wenige unter den Führern der frühen Glaubensmissionen, die die Kindertaufe praktizierten. Alma Doering war in der lutherischen Kirche als Kind getauft worden und ließ sich nie wiedertaufen,²⁷ arbeitete aber am engsten mit Mennoniten und baptistisch orientierten „Fundamentalisten“²⁸ zusammen. Spencer Walton blieb Anglikaner.²⁹

²⁴ Zur Auffassung, dass der Glaube die einzige Voraussetzung zur Mitgliedschaft in der Gemeinde ist: Konrad Bussemer, *Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen*, Witten 1976(1905), 47-72. Zur Geschichte: Hartmut Lenhard, *Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818/1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten*, Witten/Wuppertal 1977.

²⁵ Int. M. Male 28.8.1986.

²⁶ Bingham, *Seven Sevens of Years* 109.

²⁷ Int. Louisa Howard 21.2.1986.

²⁸ Das frühe Zentrum dieser fundamentalistischen Gruppen bildete das Grand Rapids Auxiliary der Congo Inland Mission. Durch den Verbleib der mennonitischen Missionare in der CoIM 1926 bekamen die Fundamentalisten in der UTM das Übergewicht. Das erklärt einmal die heutige starke Aufsplitterung in verschiedene Communautés der ECZ und auch, warum die bei der Auflösung der UTM von der CoIM gewünschte Übernahme der gesamten UTM nicht möglich war, so dass der größere Teil der UTM Stationen an' die inzwischen fundamentalistisch gewordene Baptist Mid-Missions ging.

Héli Chatelin wurde nie wiedergetauft, hat aber in der Mission keine Taufen durchgeführt. Ein eindeutiger Vertreter der Kindertaufe war Ludwig Doll, der Gründer der Neukirchener Mission, der sein Pfarramt in der reformierten Kirche beibehielt.³⁰

Das Gesamtbild, das sich noch in vielen Einzelheiten erweitern ließe, zeigt klar: Theologie und Form der Taufe waren in den Glaubensmissionen jedem Missionar freigestellt. Ihre Führer vertraten jedoch weitgehend die theologische *Tendenz* zur Glaubenstaufe. Niemand in den Glaubensmissionen lehrte, dass die Taufe eine heilschaffende Bedeutung habe.³¹

Eine besondere Situation ergab sich für die Glaubensmissionen durch die Unterstützung aus Kreisen der Quäker³² und der Heilsarmee, da diese die Wassertaufe nicht kennen. Die Quäker hatten durch den Quietismus ihre ursprüngliche weltmissionarische Vision verloren. Einige Quäkergruppen fanden unter dem Einfluss der Heiligungsbewegung zu einem neuen Verständnis der Evangelisation und damit auch zu einer erneuerten Vision der Weltmission,³³ die sie zuerst im Rahmen der interdenominationellen Glaubensmissionen zu verwirklichen suchten. In den Anfängen spielte die Tauffrage keine Rolle, weil noch nie-

²⁹ Er hatte sich nach seiner Bekehrung den Brüdern angeschlossen, es gibt aber keinen Hinweis darauf, dass er von ihnen auch getauft wurde.

³⁰ Von ihm wird aber gesagt: "Der Stachel seiner Predigten wurzelte in der Feststellung, dass der einzelne trotz Taufe und Konfirmation zur Hölle fahren würde, wenn er nicht persönlich in einer durchgreifenden Entscheidung zu einem neuen Leben komme" (Affeld, Er mache uns im Glauben kühn 7).

³¹ Typisch ist hier die Formulierung: "We believe that water baptism and the Lord's Supper are ordinances to be observed by the church during this present age. They are, however, not to be regarded as means of salvation" (Glaubensgrundlage von TEAM in: Vernon Mortenson, This is TEAM, Wheaton ³1985[1967], 47).

³² Die Beziehungen entstanden in vielen Fällen über die Heiligungsbewegung, in der Quäker eine große Rolle spielten. Am bedeutendsten unter ihnen war Hanna Whitall Smith, die sich aber in einer Baptistengemeinde hatten taufen lassen (Marie Henry, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids 1984, 340. Später nahm sie wieder am Leben der Quäker Meetings teil.

³³ Zur frühen weltmissionarischen Aktivität der Quäker (ab 1655, Mission von Mary Fisher und Ann Austin in Barbados, bis ca. 1700) siehe: Robert Hess, *Quakers - Historic Pace Setters In Foreign Missions in: Evangelical Friend*, Sept. 1978, 1-4, bes. 2ff.

mand getauft wurde. Die frühe SUM arbeitete für eine begrenzte Zeit mit amerikanischen Quäkern aus der Heiligungsbewegung³⁴ zusammen, die dann aber eine eigene „Ohio Sudan Mission“ gründeten.³⁵ Einer der ersten Missionare der AIM in Kenya war Willis Hotchkiss. Auch er war stark von der Heiligungsbewegung beeinflusst,³⁶ verließ aber schon bald die AIM, um eine eigene Quäkermision zu gründen.³⁷ Heute haben Quäker in den Glaubensmissionen keine wesentliche Bedeutung mehr.³⁸ Ähnlich verlief die Entwicklung bezüglich der Heilsarmee.³⁹ Auf Dauer war die (Nicht-) Tauftheologie dieser beiden Denominationen mit dem interdenominationellen Charakter der Glaubensmissionen nicht zu vereinbaren, weil ihr Verzicht auf die Wassertaufe als eine zu extreme Auffassung eingestuft wurde.

Die Führer der frühen Glaubensmissionen kamen teilweise aus der Bewegung der unabhängigen Gemeinden, besonders in Amerika, die die Idee der völlig selbständigen Ortsgemeinde aufnahmen, sich aber nicht,

³⁴ Zu den Heiligungsquäkern in den unabhängigen Yearly Meetings von Ohio, Kansas, Rocky Mountains und Oregon siehe: Richenda C. Scott, *Die Quäker*, Stuttgart 1974, 140.

³⁵ Prot. SUM 22.5.1905. Trotzdem bildeten individuelle Quäker vor 1914 den wichtigsten Rückhalt der SUM in Nordamerika (Prot. SUM 8.5.1911). 1914 sollten die englischen Quäker gebeten werden, einen der Direktoren der SUM zu benennen (Prot. SUM 8.4.1914).

³⁶ Diese Nähe führte wohl zu der irrigen Auffassung, dass die AIM den Quäkern nahestehen (Saturnin Wasserzug, *Das Königreich Jesu Christi*. Studienblätter für Missionskonferenzen Juli 1947).

³⁷ East Africa Yearly Meeting of Friends (1902) 1200 Gemeinden, ca. 100000 Mitglieder (WCE), fast ausschließlich Luhya in West Kenya.

³⁸ Dies ist der allgemeine Eindruck des Verfassers aus vielen Beobachtungen. Er wird bestätigt für den WEC, vielleicht die am stärksten interdenominationelle Glaubensmissionen, durch Patrick Johnstone - Fiedler 8.1.1988. In der besonderen Situation in Nepal arbeiteten Evangelical Friends im Rahmen der interdenominationellen United Mission to Nepal (Robert Hess, *Quakers - Historic Pace Setters In Foreign Missions in: Evangelical Friend*, Sept. 1978, 4). Es gibt auch einzelne Evangelical Friends (Quäker) in amerikanischen Glaubensmissionen (James E. Morris, Executive Director, Evangelical Friends Mission - Fiedler 16.3.1988).

³⁹ Vor Gründung der SIM war Bingham Mitglied der Heilsarmee gewesen, der er seine Bekehrung verdankte (Hunter, *A Flame of Fire* 41ff). Auch Edgar Mahon hatte sich nach seiner Heilung von Tuberkulose von Rev. Buchler, dem Stiefbruder seiner Frau, während eines Rittes, bei dem sie die Tauffrage diskutierten, in einem Gewässer am Wege taufen lassen (William Burton, *When God Makes a Missionary. The Life Story of Edgar Mahon*, Zion ²1961[1936], 22).

wie Kongregationalisten und Baptisten, zu Bündnen zusammenschlossen.⁴⁰ In diesen Gemeinden gab und gibt es eine Tendenz zur Tauftheologie der Freien evangelischen Gemeinden. Das gleiche gilt für verschiedene Gemeinschaften, besonders in Schweden. Dort ist im Missionsförbundet und in der Svenska Alliansmissionen die Glaubenstaufe inzwischen die Regel, Kindertaufe die seltene Ausnahme.⁴¹ Ein weiterer Faktor für den Trend hin zur Glaubenstaufe im Bereich der Glaubensmissionen tragenden Gruppen ist der Rückgang der klassischen Denominationen in Amerika,⁴² aber auch anderswo.⁴³ Die unabhängigen Gemeinden taufen meist nur Gläubige. Doch es gibt auch Ausnahmen wie z.B. Bethany Church in Minneapolis, wo die Kindertaufe die Norm ist.⁴⁴ Unabhängige Gemeinden wie Wheaton College Bible Church, in denen sowohl Kinder als auch Gläubige getauft werden,⁴⁵ sind selten.⁴⁶

Die einheitliche Taufpraxis der Glaubensmissionen in Afrika

Die Glaubensmissionen haben ihre doppelte Tauftheologie nicht nach Afrika übertragen. Nirgendwo wurde die Taufpraxis den Taufbewerbern

⁴⁰ Es kann sein, dass die Entwicklung hin zu Bündnen noch stattfindet. Anzeichen dafür könnten lockere Zusammenschlüsse wie die "Independent Fundamental Churches of America" (Mead, Hill, Handbook of Denominations in the United States 1985, 124) oder die Fellowship of Independent Evangelical Churches [GB 19221 sein.

⁴¹ Für die Svenska Alliansmissionen: Int. NN, Svenska Alliansmissionen 16.6.1986.

⁴² Laut "Religion in America. The Gallup Report. Report No 222 March, 1984" 41 nannten 1967 und 1983 jeweils, befragt nach ihrer "church preference", 21% der Protestanten die Baptisten. Der Anteil der Methodisten sank dagegen von 14% auf 10%, der Presbyterianer von 6% auf 3%, der Anglikaner von 3% auf 2%. Die Lutheraner hielten sich bei 7%.

⁴³ In Zusammenhang mit diesem Rückgang der klassischen Denominationen scheint in den letzten Jahrzehnten bei den Glaubensmissionen ein erneute Zunahme der Missionskandidaten aus den klassischen Denominationen zu erfolgen. die häufig durch die Unzufriedenheit mit fehlender Bekehrungspredigt in den klassischen Denominationen erklärt wird.

⁴⁴ Auskunft führender Mitarbeiter von Bethany Church 14.3.1986.

⁴⁵ Int. John Gratton 20.3.1986.

⁴⁶ Theo Werner - Paul Roth (SMG) nicht datiert [ca. 1955] berichtet, dass in der Saronskapelle auf Wunsch Kinder- und Glaubenstaufe vom selben Offizianten durchgeführt wurden.

freigestellt,⁴⁷ und überall hatte die Taufe ekklesiologische Bedeutung. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen entschieden sich alle Missionen für die Glaubenstaufe.⁴⁸ Dabei ist erstaunlich, dass auch Missionen wie die QIM, deren Missionare meist aus den klassischen Denominationen kamen, nicht die Kindertaufe einführten. Dies kann nur daraus erklärt werden, dass die Missionare, die ja in völlig unerreichten Gebieten arbeiteten, die von ihnen für „richtiger“⁴⁹ gehaltene Tauftheologie ohne Kompromisse dort verwirklichten, wo es keine Hindernisse in Form bestehender Kirchen mit Kindertaufe gab.⁵⁰ Das bedeutete, dass sie an die Gemeinden in Lehre und Praxis nur die Theologie der Glaubenstaufe weitergaben. Viele Missionare nahmen trotzdem für sich die Theologie der Kindertaufe in Anspruch. Das fiel so lange nicht weiter auf, als kein Missionar auf den Gedanken kam, sich auf dem Missionsfeld taufen zu lassen.⁵¹ Es bedeutete auch, dass Missionare, die nur als Kinder getauft waren, Glaubenstaufen vollzogen, wozu sie nach baptistischem Taufverständnis nicht berechtigt gewesen wären und wozu auch in der jungen Kirche kein Afrikaner die Erlaubnis bekommt. Hier zeigt sich eine der theologischen Inkonsistenzen der Glaubensmissionen, die aber offenkundig eine ihrer Stärken sind.

⁴⁷ Selbst die Svenska Alliansmissionen, in der in Schweden auch Kinder getauft werden können, erkennen die Kindertaufe in Südafrika für Afrikaner nicht an (Int. NN, Svenska Alliansmissionen 16.6.1986). Eine gewisse Ausnahme bildet die SUM, siehe S. 471.

⁴⁸ In der SIM war den Missionaren in Nordnigeria die Form der Taufe überlassen. Der Feldleiter war ein Presbyterianer. Man entschied sich bei der ersten Taufe dem Vorbild der benachbarten Anglikaner zu folgen, und die taufte Erwachsene durch Untertauchen (Bingham, *Seven Sevens of Years* 115).

⁴⁹ Der Komparativ ist hier bewusst gewählt. Dass die Mehrzahl der Missionare der Glaubensmissionen die Glaubenstaufe für richtiger hielten, schloss nicht aus, dass sie die Kindertaufe *auch* für richtig hielten.

⁵⁰ Eine Parallele zu dieser Einstellung findet sich in der Haltung vieler klassischer Missionen, die in ihrem Arbeitsgebiet die in der Heimatkirche nicht mögliche Kirchenzucht einführten.

⁵¹ Die Furcht bestand, dass das die Afrikaner verwirren könnte. In Mbesa (Missionshaus Bibelschule Wiedenest) in Südtanzania kam es wiederholt zur "Wiedertaufe" von Missionarinnen, ohne dass das die afrikanischen Christen verwirrt hätte. Ein sehr früher Fall von nicht-öffentlicher Wiedertaufe wird in AMZ 23(1896),435 berichtet: Peterson, einer der ersten Missionare des Svenska Missionsförbundet in Zaire, taufte seine Frau und einen jüngeren Missionar heimlich, "damit nicht einer von den Schwarzen davon erführe und so der Same zum Taufstreit gestreut würde."

Außerhalb Afrikas teilten einzelne Missionen die Missionare nach ihrer Tauftheologie ein, indem sie sie je nach Überzeugung auf das eine oder andere Missionsfeld aussandten.⁵² Einige sagten ihnen jeweils getrennte Bereiche im selben Arbeitsgebiet zu.⁵³ In den meisten Fällen wurden solche Unterschiede aber nicht gemacht, so dass die Missionen gezwungen waren, für die jungen Kirchen eine einheitliche Taufpraxis fest-zulegen.⁵⁴ Das gilt auch für Afrika. In fast allen Fällen gründeten die Glaubensmissionen hier Kirchen mit Glaubenstaufe. Die wenigen Ausnahmen sind nicht darauf zurückzuführen, dass so viele Missionare nicht als Gläubige getauft waren; sie haben ihren Grund in Comity-Prinzipien⁵⁵ und in den internationalen Strukturen der Mission.

Sowohl AIM als auch WEC haben in einem kleinen Missionsgebiet in Afrika die Kindertaufe eingeführt. Als 1918 die AIM von Nordostzaire aus in der West Nile Province in Nordwestuganda mit der Missionsarbeit begann, geschah das mit Zustimmung der CMS und unter der Vereinbarung, dass die junge Kirche ein Teil der Anglican Church of Uganda werden soll. Deswegen wurde die Missionsarbeit dort von anglikanischen Missionaren der AIM betrieben, für die die Kindertaufe selbstverständlich war.⁵⁶

Als der WEC nach der Krise von 1931 eine großräumige Expansion in die unerreichten Gebiete Westafrikas beschloss,⁵⁷ wurde im Dezember

⁵² Die deutlichste Trennung vollzog hier wohl Neukirchen: Nach Java konnte als Missionar nur gehen, wer auch bereit war, die "Kinder gläubiger Eltern" zu taufen. In Ostafrika durften zwar die Missionare ihre eigenen Kindern als Säuglinge taufen. afrikanische Kinder aber nur, "nachdem sie kindliches Wissen von ihrem Heilande haben und kindlichen [Konjektur für "kirchlichen" im Text] Glauben an denselben bezeugen" (Stursberg 1898 zitiert in: Die Neukirchener Allianzstellung 29.1.1961).

⁵³ Hier bot die CIM das Vorbild, das allerdings in Afrika nirgendwo wirklich nachgeahmt wurde, außer im gewissen Maße bei der SUM.

⁵⁴ Johanna Veenstra (SUM-US) tat dies auf ungewöhnliche Weise. Sie lud Vertreter von Kinder- und Glaubenstaufe ein, den Christen ihres Gebietes ihre Ansicht vorzutragen. Die Christen entschieden sich, wie sie selbst, dann für die Kindertaufe (Edgar H. Smith, Nigerian Harvest, Grand Rapids 1972).

⁵⁵ Siehe S. 181ff.

⁵⁶ Dobson, Daybreak in West Nile 5.

⁵⁷ Grubb, After C.T. Studd 64.

1933 in Spanisch Guinea (heute mit Fernando Po Teil von Äquatorial Guinea) mit der Arbeit begonnen.⁵⁸ Dora und Alec Thorne wurden vom Ehepaar McNeill, den Vertretern der bisher einzigen protestantischen Mission,⁵⁹ herzlich aufgenommen.⁶⁰ Dora und Alec Thorne und einige wenige weitere Missionare⁶¹ bauten im Süden im Bereich von Akurenan unter den Okak eine evangelische Missionsarbeit auf. Sie schlossen sie nicht der presbyterianischen Mission an, gaben dieser Kirche aber eine presbyterianische Tauftheologie, um die Einheitlichkeit der evangelischen Mission im Land zu wahren.⁶² Nach der Unabhängigkeit des Landes wurde die Église Évangélique Cruzada 1970 von der Regierung in die Église Évangélique de Guinea Ecutorial eingegliedert, in der sie sich aber als Minderheit⁶³ mit anders geprägter Frömmigkeit und ohne echte Beteiligung an der Leitung⁶⁴ nicht so recht wohl fühlt.⁶⁵

⁵⁸ Norman P. Grubb, *Penetrating Faith in Spanish Guinea*. Colchester ³1941(1937): After C.T. Studd 63-76.

⁵⁹ Southern Presbyterians of USA. Sie arbeiteten im Norden des Landes. Deswegen begann der WEC im Süden.

⁶⁰ Robert Munn, *These Forty Years. A testimony of God's faithfulness during forty years of active missionary service*, Selbstverlag des Autors, 1981, 98. Die französische Ausgabe ist: Robert Munn, *Quarante ans d'aventure avec Dieu. Un témoignage de la fidélité de Dieu pendant quarante ans dans la mission*, Valence 1985.

⁶¹ November 1934 Lizzie Smith (Ma Lui), Aberdeen; Juni 1935 Emma Munn, Belfast. Beide waren Absolventinnen der Emmanuel Bible School in Birkenhead (Grubb, *Penetrating Faith* 21;31). Für einige Zeit auch Robert Munn, Emma Munn's Bruder (Munn, *Quarante ans d'aventure avec Dieu* 101ff).

⁶² Diese Begründung beruht auf mündlicher Überlieferung im WEC und ist quellenmäßig nicht völlig gesichert. Zur ersten Taufe siehe: Grubb, *Penetrating Faith in Spanish Guinea* 40-43.

⁶³ Der Anteil der Iglesia Cruzada beträgt laut Schätzung des WCC 15% (Samuel Lang [Consultant Independant], *Rapport de visite à l'Aglise Reform& de Guinee Equatoriale* du 5 au 15 decembre 1987, Laconnex [Genve] 1987, 2). WCE lässt vermuten, dass der Anteil höher liegt, maximal bei 33%.

⁶⁴ Durch die geringere Ausbildung haben die Pastoren aus dem Bereich des WEC kaum Chancen zur Mitbestimmung in der Leitung der Kirche. Allerdings sind auch die Methodisten (ca. 5%) nicht zufrieden (Dietrich Kuhl - Fiedler 19.5.1988). Drei Ehepaare aus dem WEC Bereich schließen im Juni 1988 ihre Ausbildung an der Bibelschule der CMA in Gabun ab (Dietrich Kuhl - Fiedler 25.4.1988).

⁶⁵ Nach dem Ende der Terrorperiode unter Macias Nguema (1979) haben die früheren WEC Gemeinden wieder Beziehung zum WEC aufgenommen, Besuche finden statt, aber zurzeit

In der SUM hing die unterschiedliche Taufpraxis nicht damit zusammen, dass man auf bestehende Missionen Rücksicht nahm, sondern weil die Mission eine internationale Struktur besitzt, in der es, für die Glaubensmissionen einzigartig, interdenominationelle und denominationelle Zweige gibt. Die denominationellen Zweige praktizieren, mit einer Ausnahme, die Kindertaufe: Zwei der frühen kontinentalen Zweige, der dänische (1912) und der norwegische Zweig (1922), sind lutherisch. Später wurden denominationell organisiert: Evangelical United Brethren Branch (1926),⁶⁶ der einzige denominationelle Zweig mit Glaubens- taufe,⁶⁷ Christian Reformed Church Branch (1940), und Netherland Reformed Congregations Branch (1974).⁶⁸ Der südafrikanische Zweig wurde 1906 als interdenominationeller Zweig gegründet. Tauffragen spielten damals keine Rolle, weil es im Bereich der SUM noch keine Taufbewerber gab. 1911 begann der südafrikanische Zweig die Arbeit unter den Tiv.⁶⁹ Schon sehr bald wünschte die Dutch Reformed Church ein eigenes Gebiet, in dem sie auch die volle kirchliche Kontrolle behalten würde.⁷⁰ 1914 schlug der Südafrikanische Zweig vor, das ganze Tiv-Gebiet für die reformierten Missionare des Zweiges zu reservieren. Dies würde den nicht-reformierten Missionaren die Freiheit lassen, sich ein anderes Arbeitsgebiet zu suchen.⁷¹ Dieser Vorschlag wurde ange-

arbeiten keine Missionare des WEC im Rahmen der Iglesia Evangelica mit, obwohl die vom WEC gegründeten Gemeinden das möchten (Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987). Mit der erneuten Berufung von WEC Missionaren nach Äquatorial Guinea ist zu rechnen (Dietrich Kuhl - Fiedler 19.5.1988).

⁶⁶ Geoffrey Dearsley - Fiedler 13.1.1988. Die Evangelical United Brethren Branch heisst seit 1968 United Methodist Branch, weil sich in den USA die Evangelical United Brethren Church der United Methodist Church anschloss.

⁶⁷ Geoffrey Dearsley - Fiedler 13.1.1988.

⁶⁸ "Stichting voor de Zending der Gereformeerde Gemeenten" der [altreformierten] Kirche "Gereformeerde Gemeenten in Nederland en Noord-America" (A. van der Vegt - Fiedler 14.9.1988).

⁶⁹ Zur Geschichte siehe die Monographie: Eugene Rubingh, Sons of Tiv. A Study of the Rise of the Church Among the Tiv of Central Nigeria, Grand Rapids 1969.

⁷⁰ Prot. SUM 21.5.1913.

⁷¹ Prot. SUM General Purpose Committee 9:1914.

nommen,⁷² bewirkte aber nicht, die Dutch Reformed Church im Verband der SUM zu halten. 1916 löste sich der reformierte Teil des Südafrikanischen Zweiges von der SUM.⁷³ 1950 gab die Dutch Reformed Church Mission einen Teil von Tivland an den Christian Reformed Church Branch der SUM ab, weil sie Personalprobleme hatte. 1961 wurde, auch aus politischen Gründen, das ganze Tiv-Gebiet an die Christian Reformed Church Branch übergeben und kehrte so in den Bereich der SUM zurück,⁷⁴ was aber keine Änderung in der Taufpraxis mit sich brachte.

In allen Fällen war die Tauflehre zwar für Missionsleitungen und Missionare unterschiedlich, für Afrikaner aber völlig einheitlich. Für sie gab es, bedingt durch die Entscheidung der Missionare, keine Wahlmöglichkeit. Ein Missionar konnte seine Kinder taufen lassen oder nicht, unter Umständen konnte er sogar um Versetzung in ein Gebiet mit ihm genehmer Taufpraxis nachsuchen, aber ein afrikanischer Christ z.B. der AIM musste, wenn er in Norduganda wohnte, seine Kinder taufen lassen. Wohnte er einige Kilometer weiter in Nordostzaire, durfte er genau das nicht tun.

Nur eine Kirche, die COCIN [SUM-GB] in Nigeria, akzeptiert sowohl die Kinder- als auch die Glaubenstaufe, doch ist auch in ihr die Wahlmöglichkeit begrenzt. 1907 begann die Cambridge Missionary Party als der CMS affilierte Gruppe⁷⁵ eine Arbeit unter den Sura und Anga des östlichen Jos Plateaus in Nigeria.⁷⁶ 1930 gab die CMS dieses östlichste Gebiet in Nordnigeria mit den Stationen Kabwir und Panyam an die in

⁷² Prot. SUM 10.6.1914.

⁷³ Prot. 13.1.1916 "We can only submit sorrowfully." 1917 wurden die Stationen Salatu und Zaki Biam offiziell an die Dutch Reformed Church Mission übertragen (Prot. SUM 19.6.1917).

⁷⁴ Rubingh, Sons of Tiv 127-129.

⁷⁵ Die in E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914*, London 1966, 142 enthaltene Information, dass die Cambridge University Mission Party später die SUM wurde, ist historisch falsch. Die SUM begann 1904 in Wase, nicht die Cambridge University Mission Party.

⁷⁶ Eugene Stock. *History of the Church Missionary Society*, Band 4, London 1916, 72. 1907 wurde die Station Panyam errichtet, 1910 Kabwir. Der wichtigste Missionar dieser Arbeit war Elsie Webster ("Nakam"), die 1930 zur SUM überwechselte (Teti, *Road to Freedom* 102-103).

dieser Gegend vorherrschende SUM-GB ab.⁷⁷ Man beschloss aber, für Panyam und Kabwir die anglikanische Taufpraxis fortzuführen. Das ist bis heute für Panyam so geblieben, wogegen sich Kabwir im Lauf der Zeit der Praxis der anderen Stationen der SUM anschloss.⁷⁸ Allerdings steht es auch in Panyam Eltern frei, ihre Kinder nicht taufen zu lassen. Diese Haltung nimmt zu. Durch die seit 1930 enorm gewachsene Mobilität kommen COCIN Christen aus Panyam und Kabwir mit anderen COCIN Christen zusammen. Deswegen hat das General Church Council der COCIN beschlossen, dass in Stadtgemeinden der Pastor nach den Wünschen der Eltern handeln und auch Kinder taufen soll.⁷⁹ In Schulen werden dann gegebenenfalls Taufe und Konfirmation im selben Gottesdienst durchgeführt.⁸⁰ Christen, die aus einer Kirche mit Kindertaufe in die COCIN kommen, können sich auch konfirmieren lassen, selbst Katholiken, denen aber auch die Wiedertaufe offensteht.⁸¹

Am äußeren Rand der Glaubensmissionen gibt es eine einzelne Mission, die die Wassertaufe nicht praktiziert: die Worldwide Grace Testimony Mission (WGTM), aus der im Kivu die Communauté des Églises de Grâce au Zaire (CEGZ7) hervorging.⁸² Die WGTM wurde 1939 als missionarischer Zweig der interdenominationellen Grace Bewegung,⁸³ einer dis-

⁷⁷ Prot. SUM 24.6.1930.

⁷⁸ Int. Rev. Joel Gukas, Chairman of Panyam RCC of COCIN 3.2.1987.

⁷⁹ Int. Rev. Luther D. Cishalc, President of COCIN 3.2.1987.

⁸⁰ Int. Rev. Joel Gukas 3.2.1987.

⁸¹ Int. Rev. Luther D. Cishalc 3.2.1987. Die Möglichkeit der Wiedertaufe besteht aber auf besonderen Wunsch auch für die, die in Panyam als Kinder getauft wurden, wenn sie dann, z.B. durchs Studium, in eine andere Gegend kommen.

⁸² Die erste Station war die von der dem Pittsburgh Bible Institute nahestehenden Evangelization Society Africa Mission [Communauté Libre de Maniema-Kivu (CLMK24)] 1940 übernommene Station Kama (Irvine, The Church of Christ in Zaire 78; Int. Rev. Wakanga Messo 20.1.1987).

⁸³ Die Grace Bewegung ist eine Weiterentwicklung der Berea Bewegung, die auch dispensationalistisch ist, aber die Wassertaufe praktiziert (Int. Kathy und Thomas Lindquist 20.1.1987). Die Berea Bewegung hat die nicht-denominationalle Berean African Missionary Society (Communauté Évangélique Beréenne au Zaire [CEBZ19]) hervorgebracht, in deren Nachbarschaft die WGTM in Zaire arbeitet.

pensationalistischen Erneuerungsbewegung in den USA, gegründet.⁸⁴ Charakteristisch für den Dispensationalismus ist die Einteilung der biblischen Heilsgeschichte in verschiedene aufeinanderfolgende „Ökonomien“ (dispensations) Gottes, die alle dem Heil der Menschen dienen, in denen Gott aber unterschiedlich mit der Menschheit umgeht. Diese Theologie, deren bekanntester Vertreter Scofield, bedeutender Heiligungsprediger, Gründer der Central America Mission und Herausgeber der Scofield Reference Bible war, sah in der Regel die Zeit des Neuen Testaments bis zur Wiederkunft Christi als *eine* Dispensation an.⁸⁵ Nach der Vorstellung der Grace Bewegung wird auch im NT zwischen der Dispensation des jüdischen Volkes und der Dispensation der Kirche unterschieden, wobei die Wassertaufe als „Zeichen“ wie die Charismen und die Wunder (nur) der Dispensation des jüdischen Volkes zuzurechnen ist.⁸⁶ Für die Kirche ist die Wassertaufe durch die Geistestaufe (=Bekehrung) ersetzt.⁸⁷

Der Ersatz der Wassertaufe durch die Bekehrung („Geistestaufe“) hatte in dispensationalistisch geprägten Missionskreisen in Zaire zwischen den beiden Weltkriegen eine beträchtliche Attraktivität gewonnen. Viele Missionare der 1928 von Charles E. Hurlbert, dem langjährigen Leiter der AIM, gegründeten Unevangelized Africa Mission [UAM], lehnten die Wassertaufe ab, ließen sich aber dann auf Druck der Heimatbasis hin von der bleibenden Gültigkeit des Taufbefehls überzeugen. In der Unevangelized Tribes Mission gab es starke Tendenzen zum Bullin-

⁸⁴ Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 110.

⁸⁵ Die "Schlüsselschrift" dazu ist: Cyrus Ingersoll Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth*, in vielen Auflagen, z.T. verändert. Heute leicht zugänglich in der 14. unveränderten Auflage Grand Rapids 1976. Die sieben Dispensationen sind 1. Man Innocent 2. Man under Conscience 3. Man in Authority over the Earth 4. Man under Promise 5. Man under Law 6. Man under Grace 7. Man under the Personal Reign of Christ (19-23).

⁸⁶ Das Standardwerk dieser Grace Theologie ist: Samuel R. Vinton, *Elimu Kubwa za Biblia. Les Grandes Doctrines de la Bible*, Bukavu ⁵1984(rev) [1959]. Zur Taufe im Besonderen siehe: "Ubatizo wa mau i na kanisa" 287-293. Siehe auch: Samuel R. Vinton, *Kawaida Ya Mafundisho*, Kama oJ.

⁸⁷ "Sobald ein Mensch bekennt: 'Ich nehme den Herrn Jesus als meinen Erlöser und Herrn an' wird er durch den Heiligen Geist in den Leib Christi getauft" (Int. Rev. Wakanga Messo 20.1.1987).

gerismus.⁸⁸ Auch die Berean African Missionary Society lehnte in den Anfängen die Wassertaufe ab.⁸⁹ Alle Missionen, in denen sich diese Tendenzen zeigten, waren interdenominationell, allerdings standen sie unter einem starken Druck zur Konformität in der Frage der Wassertaufe. Dieser Druck ging sowohl von der Heimatbasis als auch von den benachbarten Missionen und Kirchen aus. Nur da, wo sich eine deutlich abgegrenzte Heimatbasis quasi-denominationellen Charakters mit Taufverzicht bildete, wie es bei der Worldwide Grace Testimony Mission geschah,⁹⁰ konnte sich die extrem dispensationalistische Taufauffassung in Zaire halten.⁹¹ Innerhalb der interdenominationellen Glaubensmissionen war auf die Dauer der Verzicht auf die Wassertaufe weder für Missionare der Quäker und der Heilsarmee noch für Dispensationalisten möglich.⁹²

In der Geschichte des WEC gab es zwei interessante Beispiele von Taufverzicht. Das erste Beispiel ist die schon dargestellte Suspension von Taufe und Abendmahl, die C.T. Studd in Zaire durchführte, weil die Kirche dem von ihm erwarteten Standard an Heiligung nicht ent-

⁸⁸ Ethelbert W. Bullinger vertrat unter anderem die These, dass die Sakramente nicht für das heilsgeschichtliche Zeitalter der Kirche seien. Der Bullingerismus ist eine Variante des "Ultradispensationalismus", der das heilsgeschichtliche Zeitalter der Kirche mit Apg 9, 13 oder sogar erst mit Apg 28 beginnen lässt (Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism Today*, Chicago 1977, 192-205).

⁸⁹ Int. Rev. Wakanga Messo 20.1.1987. Diese Auffassung wird unterstützt durch die Tatsache, dass in der Glaubensgrundlage der CEBZ19 die Wassertaufe vorkommt, nicht aber in der (sehr ausführlichen) Glaubensgrundlage der Berean African Missionary Society (Int. Kathy und Thomas Lindquist 20.1.1987).

⁹⁰ Dadurch wurde dann aus der interdenominationellen Mission eine nicht-denominationelle (und damit quasi-denominationelle) Mission. In den USA zeigen sowohl die Grace Gemeinden als auch die Berea Gemeinden Tendenzen der Denominationalisierung (Int. Richard McDonald 20.1.1987).

⁹¹ In Zaire steht sie aber unter dem Druck der ECZ, deren Communauté sie ist, sich in der Tauffrage konform zu verhalten, um unter anderem auch Ordinationen zu ermöglichen (Int. Richard McDonald 20.1.1987).

⁹² Als Holland, einer der Pioniere der WGTm, noch Missionar der AIM war, äußerte sich die AIM zu seiner sich wandelnden Theologie: "If it is true that Holland has accepted the teaching that Baptism is not for this dispensation but for a coming age, we would not agree!" (HDC - Downing 24.5.1932).

sprach.⁹³ Der Taufverzicht in der Anfangsphase der Missionsarbeit des WEC in Guinea-Bissau - das zweite Beispiel - ist dagegen eher aus der Vorrangstellung der Evangelisation zu erklären. Bessie Fricker, die Gründerin der Missionsarbeit des WEC in Guinea-Bissau, hatte ihre geistliche Heimat in „Arthur's Mission“ in London. Diese war funktionell, aber nicht organisatorisch, eine Gemeinde. Der Schwerpunkt lag auf der Evangelisation. Ihre Ausbildung hatte Bessie Fricker am Bible College of Wales in Swansea erhalten.⁹⁴ Hier lag der Schwerpunkt der Ausbildung auf dem „Leben aus Glauben“ und auf der Heiligung.⁹⁵ Bessie Fricker fand in Bissau zuerst Widerhall für ihre Botschaft im Bereich der kapverdischen und der portugiesisch sprechenden Bevölkerungsgruppe⁹⁶ deren Mitglieder meist katholisch getauft waren. Als nach ihrer Rückkehr die Missionsarbeit allmählich auch die nichtchristlichen Balanta erfasste, fanden aber trotzdem keine Taufen statt,⁹⁷ weil man Evangelisation für wichtiger hielt.⁹⁸ Erst auf Initiative von Michael Tarrant wurde dann ab 1952 die Taufe eingeführt.⁹⁹

Die Taufe in den jungen Kirchen¹⁰⁰

Schon in der frühen Zeit der Glaubensmissionen fand, was die Taufe betrifft, ein beträchtlicher Anpassungsprozess an die klassischen Missionen statt. Es wurde zwar nicht die Kindertaufe eingeführt, wohl aber

⁹³ Siehe S. 248.

⁹⁴ Betty Macindoe, *Wo alle Wege enden*, Neuhausen 1974, 13-18.

⁹⁵ Auskünfte heutiger Mitarbeiter des College 6.10.1985.

⁹⁶ Int. Benvinda Vaz Martins 5.8.1986.

⁹⁷ Ebenda; Int. Ernesto a Lima und Amaro Lopez 6.8.1986; Int. Domingos Dias 6.8.1986.

⁹⁸ Das galt auch für ihren Mann, Leslie Brierley, der aus baptistischem Hintergrund kam (Leslie Brierley - Fiedler 29.10.1987).

⁹⁹ Int. Benvinda Vaz Martins 5.8.1986; Int. Ernesto a Lima und Amaro Lopez 6.8.1986; Int. Domingos Dias 6.8.1986.

¹⁰⁰ Im Folgenden soll nur über die Taufe in den Kirchen mit Glaubenstaufe gehandelt werden. Für die wenigen Kirchen mit Kindertaufe, die aus den Glaubensmissionen hervorgegangen sind, gibt es im Unterschied zu Kirchen der klassischen Missionen keine spezifischen Beobachtungen.

das Katechumenat. Es trug nicht diesen Namen, man sprach von Taufunterricht oder Prüfungszeit (probation). In Angleichung an die klassischen Missionen wurde auch die Länge des Taufunterrichts auf in der Regel zwei Jahre festgelegt.¹⁰¹ Jedes Jahr begann ein neuer Kurs, was wiederum dazu führte, dass in den Gemeinden in der Regel einmal im Jahr eine Tauffeier stattfand. All das stand im Widerspruch zu dem, was die Missionare, zumindest soweit sie aus Kirchen mit Glaubens-taufe kamen, aus der Heimat gewohnt waren. In diesen Gemeinden fanden Taufen zu den unterschiedlichsten Terminen im Jahr statt, und falls es Taufunterricht gab, war er eine kurzfristige Vorbereitung der Taufbewerber für die bevorstehende Taufe.

Nicht nur in Afrika lässt sich die Taufe als christliche Initiation interpretieren. Aber gerade in Afrika, wo die Initiationsriten in vielen Gesellschaften eine große Rolle spielten und zum Teil noch spielen, sind Vergleiche angebracht. Die Übergangsriten, von denen die Initiation oft der umfassendste ist, bestehen aus drei Phasen: Der Loslösungsphase, der Übergangsphase und der Eingliederungsphase.¹⁰² Bei der Initiation bedeutet die Loslösungsphase, die z.B. durch ein Tanzfest gekennzeichnet sein kann, die Trennung von der Lebensstufe der Kindheit. Die Übergangsphase (auch „Zwischenzustand“) ist die zeitlich langwierigste Phase der Initiation: Sie findet in der Regel in der Situation der Abgeschiedenheit statt, in welcher der übliche Kontakt zu Familie, Freunden und Nachbarn ausgeschlossen oder stark reduziert und kontrolliert ist, häufig in einem Lager im Busch. Dort lernen die Jungen soziales Verhalten und haben viele Härten zu erdulden. Nach Abschluss der Zwischenphase werden die Initianten in einem besonderen Ritus, meist mit einem großen Fest verbunden, auf der Lebensstufe des Erwachsenen in die Gesellschaft reintegriert.

In den ersten Anfängen der Missionsarbeit war die Taufe der mutige Schritt einzelner, aus ihrem traditionellem Glauben herauszutreten und

¹⁰¹ Zur Frage, wie ein langer Katechumenat mit der Hochschätzung der Taufe zu vereinbaren sei, siehe: Hans-Werner Gensichen, *Das Taufproblem in der Mission*, Gütersloh 1951, 24-26.

¹⁰² Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1960. 96. Ursprünglich französisch unter dem Titel *"Rites de Passage"*, Paris 1909. erschienen. Vgl. Lucy Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford ³ 1967(1965). 206-209.

sich damit in Widerspruch zu einem großen Teil der Gesellschaft zu setzen. Diesem Schritt voraus ging die Bekehrung, die oft in der Vernichtung der heidnischen Kultgegenstände ihren dramatischen Ausdruck fand.¹⁰³ Der Taufunterricht war die Vermittlung der nötigen Information, um das neue Leben, das aus diesem ersten dramatischen Doppelschritt folgte, voll in Anspruch nehmen zu können. Die Taufe war die endgültige Integration in eine neue Religions- und Lebensgemeinschaft. Meist wurde sie mit einem kirchlichen und einem privaten Fest gefeiert.

Da der Übertritt zum Christentum schon bald gesellschaftlich akzeptabel wurde, verlor die Bekehrung zum Teil ihren dramatischen Charakter und wurde nach einiger Zeit eher ein Zeichen gesellschaftlichen Aufstiegs. Damit brauchte die Bekehrung nicht mehr ein nach außen sichtbar werdender innerer Wandel zu sein als Folge eines persönlichen Ergreifens der Rechtfertigung aus Glauben, sie konnte auch einfach ein Ausdruck dafür sein, dass man zu der neuen, überlegenen Religion gehören wollte. Damit gewann der lange Taufunterricht die Qualität einer Prüfung: Wer es nicht ernst meinte, würde die große Mühe des langen Unterrichts nicht auf sich nehmen oder während desselben ausscheiden. Der Taufunterricht entwickelte sich auf diese Weise zum entscheidenden Element der christlichen Initiation, in dessen Verlauf Ausdauer und Engagement geprüft wurden und an dessen Ende eine Überprüfung des Lernerfolgs stand. Die Taufe wurde nicht als das göttliche Gnadengeschenk für den, der sich „von den Abgöttern dem lebendigen Gott zugewandt hatte“ (vgl. 1Thess 1,9), empfangen, sondern als Belohnung für die Leistung der ersten zwei oder mehr Jahre des Christenlebens. So gewann die Taufe für viele den Charakter eines Ziels, das man erreichen muss, nach dessen Erreichen die Anstrengungen aber nachlassen dürfen. In der „heimatlichen“ Theologie der Missionare jedoch stand die Taufe als Geschenk der göttlichen Gnade (entweder als Kindertaufe oder als Glaubenstaufe)¹⁰⁴ am Anfang des

¹⁰³ Ein typisches Beispiel unter den Okak in Äquatorial Guinea wird berichtet in: Munn, *Quarante ans d'aventure avec Dieu* 144-149.

¹⁰⁴ Die Auffassung, dass die Taufe ein Geschenk der göttlichen Gnade sei, steht der Wiedertaufe nicht im Weg. Die Kindertaufe wird in solch einem Fall als gültige Taufe angesehen bis zu dem Zeitpunkt, an dem der Betroffene in *persönlicher Führung* zur Einsicht der Notwendigkeit der Glaubenstaufe kommt.

Wegs der Nachfolge. Der lange Taufunterricht in den afrikanischen Kirchen ist ein Schritt weg von der Gnadentheologie hin zu einer Leistungstheologie. Zudem ist er ein Schritt zur Institutionalisierung, indem die Taufe jährlich nur einmal stattfindet.¹⁰⁵ Da Taufgottesdienste selten sind, kann die Taufe leicht an die (wenigen) ordinierten Pfarrer gebunden bleiben. Man kann auch einmal im Jahr ein entsprechend feierliches Fest veranstalten.

In der heimatlichen Theologie der Missionare der Glaubensmissionen gab es nur zwei Voraussetzungen für die Taufe: die in der Bekehrung Ausdruck findende Glaubensentscheidung¹⁰⁶ und die direkt darauf folgenden Schritte christlichen Lebens.¹⁰⁷ In Afrika wurden in der Regel noch weitere Voraussetzungen eingeführt. Zu den häufigsten zählte das Lesen lernen.¹⁰⁸ Theologisches Rational dafür war das protestantische „sola scriptura.“ Wenn die Schrift die einzig verlässliche Mitteilung der göttlichen Offenbarung in Christus ist, dann soll jeder, der an Christus glaubt, auch direkten Zugang zu ihr haben können. Taufunterweisung war deswegen oft zugleich Leseunterricht, und Schülern, die aus anderen Gründen am Leseunterricht teilnahmen, legte es sich nahe, auch den Taufunterricht zu besuchen.

Bei aller Betonung dessen, dass es notwendig war, die Bibel selber lesen zu können, war doch klar, dass Lesenkönnen keine absolute Voraussetzung für die Taufe sein dürfe. Deswegen wurden bei älteren Menschen oder solchen, die aus anderen Gründen nicht lesen lernen konnten, auch Ausnahmen gemacht.¹⁰⁹ Ausnahmen gibt es jedoch nicht bei

¹⁰⁵ In vielen Gemeinden Ostafrikas liegt der Taftermin in der Nähe des Weihnachtsfestes.

¹⁰⁶ Für die Missionare, die ihre Kindertaufe als gültige Taufe ansahen, war die nach der Taufe erfolgende Bekehrung die Voraussetzung für die Gültigkeit der Taufe.

¹⁰⁷ So fanden Taufen oft wenige Wochen nach der Bekehrung statt, manchmal sogar nur nach Tagen.

¹⁰⁸ In der CECA20 ist dieses Erfordernis sogar in der Verfassung festgelegt, allerdings ist auch Raum für spezifische Ausnahmen (Constitution ya CECA).

¹⁰⁹ Deswegen waren zum Beispiel die Taufvoraussetzungen in der World Gospel Mission in Burundi: Bekehrung, mindestens einjährige Teilnahme am Gemeindeleben, Sichtbarwerden von Auswirkungen des Glaubens im täglichen Leben, finanzielle Beteiligung am Gemeindeleben, der *Versuch*, lesen zu lernen (Donald Hohensee, Church Growth in Burundi, Pasadena 1977, 48).

der zweiten zusätzlichen Taufvoraussetzung, der Monogamie, außer in den wenigen Kirchen, in denen die Polygamistentaufe möglich ist.¹¹⁰ Unter der juristischen Fiktion, dass Frauen nach afrikanischem Recht polygame Ehen nicht lösen können, wurden für Frauen in vielen Missionen praktische Kompromisse gefunden, so dass es möglich war, auch zweite und weitere Frauen zu taufen. Für solche Männer, denen die Realität der Bekehrung und ihres christlichen Lebenswandels nicht abgesprochen werden konnte, wurde ein theologischer Kompromiss gefunden: Für sie wurde die Taufe zum erstrebenswerten Ziel erklärt. Sie war aber nicht, wie für monogame Männer, notwendiger Schritt auf dem Heilsweg. Die Taufe wurde hier noch viel mehr zur Belohnung für Leistung, für die Leistung nämlich, die Zahl der Frauen bis auf eine (oder bis auf die erste, je nach Mission) reduziert zu haben, und das, ohne einer von ihnen nach traditioneller Ordnung Unrecht zu tun. Solange eine rechtlich einwandfreie Scheidung der polygamen Ehen nicht möglich war, wurde bei polygamen Männern an der Gültigkeit ihrer Bekehrung und damit ihres Glaubens nicht gezweifelt,¹¹¹ die Taufe wurde aber von ihnen nicht gefordert.¹¹² Ohne dies explizit zu formulieren, knüpften hier die Glaubensmissionen an ihre Geringschätzung der Taufe gegenüber der Bekehrung als Konstitutivum des christlichen Glaubens an.

Die Einstellung, dass die Taufe nicht so wichtig sei, führte in einigen Kirchen dazu, dass nur wenige der Christen getauft wurden. Das geht in einzelnen Gemeinden so weit, dass nur 10% der regelmäßigen Gottesdienstbesucher getauft sind, aber vielleicht 70% sich als bekehrte Christen verstehen.¹¹³ Als Erklärung für diese Tatsache werden oft

¹¹⁰ Zur Einstellung der Glaubensmissionen zur Polygamie siehe S. 261ff.

¹¹¹ In Guinea-Bissau kam es immer wieder vor, dass polygame Männer Gemeinden gründeten. Sie leiteten, weil niemand anders da war, die Versammlungen, begriffen aber nicht, dass sie das nicht mehr durften, nachdem nichtpolygame Männer dazugekommen waren (Int. NNN).

¹¹² Insgesamt herrscht viel Unzufriedenheit bei den *heutigen* Missionaren der Glaubensmissionen über diesen theologischen Kompromiss, und die Tendenz geht dahin, auch die Taufe von in polygamen Ehen lebenden Männern zu ermöglichen. In schon länger etablierten Kirchen haben sie allerdings Schwierigkeiten, diese Neuerung einzuführen.

¹¹³ Dies gilt z.B. für viele Bereiche der CECCA16, genauso für die mit dem WEC verbundenen Kirchen in Westafrika (Report African Consultation in Vavoua 30.11.16.12.1985).

Gründe wie „ungeordnete Eheverhältnisse“ oder „unvollständiger Bruch mit dem Heidentum“ genannt. Ebenso wichtig ist die Tatsache, dass in diesen Kirchen der Taufverkündigung nur wenig Gewicht beigemessen wird oder mit der Taufe zu hohe Erwartungen oder Bedingungen verbunden sind. Häufig kommt es vor, dass die Bekehrten darauf warten, irgendwann von dem Evangelisten zu hören, sie seien nun reif für die Taufe. Dies geschieht aber oft erst sehr spät oder gar nicht.¹¹⁴ Durch diese Praxis des Taufaufschubs wird der Taufe *zugleich* eine hohe theoretische Bedeutung *und* eine praktische Bedeutungslosigkeit beigemessen.¹¹⁵

In weiten Teilen des nicht-islamischen Afrika gilt die traditionelle afrikanische Religion für die große Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr als echte Alternative zum Christentum. Man „muss eine Religion haben.“ So lautet die Überzeugung, und „Religion“ meint Christentum oder Islam, nicht aber die traditionelle Religion. Aber da sich in vielen Gebieten der Islam bisher nicht ausgebreitet hat oder nur bestimmte („fremde“) Volksgruppen ihm angehören, bietet sich gesellschaftlich oft gar keine Alternative zum Christwerden. Dies kann auf die einfachste Weise geschehen, z.B. indem man einen christlichen Namen annimmt.¹¹⁶ Wer damit nicht zufrieden ist, muss sich taufen lassen. Auch die Kinder der Christen müssen sich in den Kirchen der Glaubensmissionen bewusst taufen lassen. Damit wird die Taufe zum „Pflichtsakrament“, das nicht nur kirchlicher Initiationsritus ist, sondern auch ein Ritus, der eine gewisse gesellschaftliche Stellung schafft oder dokumentiert, vergleichbar mit der Initiation in der traditionellen Gesellschaft.

¹¹⁴ Int. Annette Botting (WEC/CECCA16) 14.1.1987. In der Pfarrei Lubutu der CECCA16 wurden 1986 (ohne Kinder) 1120 getaufte Christen gezählt und 3493 ungetaufte Christen (Rapport Statistique Paroisse de Lubutu 1986).

¹¹⁵ Das aus der frühen Kirchengeschichte bekannte Motiv, dass Todsünden nach der Taufe nicht vergeben werden könnten, spielt hier keine Rolle. Es ist aber ersetzt worden durch das verwandte Motiv, dass man für die Taufe erst die nötige Reife erlangen muss.

¹¹⁶ Dies führt dazu, dass bei Volkszählungen die Zahl derer, die sich als Christen bezeichnen, immer wesentlich höher ist als die Summe der von den Kirchen angegebenen Mitgliederzahlen. WCE (437) gibt z.B. für die AIC (1978) aufgrund einer Umfrage und Hochrechnung an: Eingetragene Vollmitglieder: 197400, Gesamtheit der Mitglieder: 440000, Gesamtzahl aller Anhänger: 630800.

Das führt dazu, dass sich viele zum Taufunterricht melden, die weder nach den ursprünglichen Maßstäben der Missionare noch nach den offiziellen Maßstäben der Kirche als „bekehrt“ gelten können.¹¹⁷ Bei manchen kommt es im Verlauf des Taufunterrichts auch zu einer Bekehrung,¹¹⁸ viele werden aber zur Taufe zugelassen, einfach weil sie im Taufunterricht ordentlich gelernt haben und alle wesentlichen Fragen korrekt zu beantworten wissen. Damit werden die Kirchen von Kirchen mit Glaubenstaufe zu Kirchen mit Erwachsenentaufe, in denen die Taufe nicht mehr von einer im Leben sich auswirkenden Bekehrung abhängig ist, sondern vom Alter oder Lernen. Als Voraussetzungen gelten vielmehr, dass man ein gewisses Alter erreicht hat, eine gewisse Ausdauer bewiesen und ein bestimmtes Lernpensum geschafft hat. Damit zeichnen sich erkennbare Parallelen zur Praxis des Katechumenen- und Konfirmandenunterrichts in den klassischen Denominationen mit Kindertaufe ab. Die Anforderungen sind die gleichen, und auch die Funktion von Konfirmation und Taufe in Kirche und Gesellschaft ähneln sich.¹¹⁹ Der grundsätzliche Unterschied liegt in der Form der Eingliederung in das „volle Christsein“, indem einmal die Taufe, das andere Mal die Konfirmation diese Rolle übernimmt. Ein gradueller Unterschied mag aber für die Weiterentwicklung der Kirche wichtiger sein: Wenn die christliche Initiation durch die Taufe erfolgt, so bleibt doch die

¹¹⁷ In vielen der größeren Kirchen Ostafrikas und Zaires haben heutige Missionare den Eindruck, dass die Mehrheit der Getauften keine Bekehrung in irgendeinem Sinne erlebt hat (Int. NNN). Dieser Eindruck wird für Nigeria bestätigt durch die Untersuchung: Daniel Bitrus, Youth Ministry in Urban Nigeria: An Appraisal of the Role of the Churches of Christ in Nigeria, MA Trinity, Deerfield 1981 ("On the whole, it could be summed up that about forty-seven percent of the respondents in this study are not sure that they are Christian" 115). "To be a Christian" bedeutet im Kontext dieser Untersuchung soviel wie "bekehrt sein" oder "Heilsgewissheit haben". Zur grundlegenden ekklesiologischen Bedeutung der Bekehrung für die Glaubensmissionen siehe S. 455.

¹¹⁸ "I teach a baptismal class myself in my Nairobi congregation where I am an elder. One child was converted before, one is still unconverted, one was converted in my class etc... If baptized children are converted depends largely on the teacher. Some teach just as teaching" (Int. Joseph NN 10.12.1986).

¹¹⁹ "Selbst zehnjährige Kinder werden getauft. Viele glauben, wenn sie getauft werden, werden sie errettet. Viele lassen sich auch wegen des Festes taufen. Gutes Essen, Tee, der Pastor wird eingeladen, die Alten und die Verwandten" (Int. Rev. Masangura Mbafele-Mussamba 3.1.1987).

Forderung der Bekehrung als Voraussetzung erhalten, auch dann, wenn diese „Bekehrung“ oft nur eine Hinwendung zum Christentum und nicht unbedingt der Beginn einer lebendigen Glaubensbeziehung zu Jesus Christus ist.¹²⁰ Diese relativ leichte Übertrittsmöglichkeit kommt aber, unbeabsichtigt, dem erklärten Ziel vieler Glaubensmissionen entgegen, eine Barriere gegen das weitere Vordringen des Islam¹²¹ zu errichten.¹²²

Parallel zu dieser Entwicklung zeigt sich in den größeren aus Glaubensmissionen erwachsenen Kirchen¹²³ ein sinkendes Taufalter. Nach der allgemeinen Auffassung der Missionare konnten Erwachsene und Jugendliche getauft werden, dazu ältere Kinder, vorausgesetzt, dass sie alt genug waren, um zu verstehen, was sie glaubten, und auch alt genug, um die Tragweite ihrer Entscheidung zu ermessen. Ein Alter, bei dem dieses frühestens möglich ist, wurde weder in den Missionen noch in der Heimat übereinstimmend definiert; doch 12 Jahre kann als treffender Durchschnittswert angesehen werden.¹²⁴

¹²⁰ Zum Teil geht man davon aus, dass 40% nach der Taufe nicht wirklich als Christen leben (Int. Rev. Masangura Mbafefe-Mussamba 3.1.1987).

¹²¹ In HD Juli-Sept. 1909,9 wird das Vordringen des Islam als 50 mal so schnell wie das der evangelischen Missionen dargestellt. Lightbearer März 1904,8ff stellt die Pläne der SUM dar, die Haussa davor zu bewahren, Muslim zu werden. Deutlich, und für die Glaubensmissionen typisch, wird der Gedanke im Prot. SUM 2.4.1909 unter dem Titel "Sudan United Mission Forward Movement" formuliert: "The object and purpose of the S.U.M. being to seek the evangelization of the native tribes in the Sudan, not already captured by Islam, before the messengers of the false prophet overtake them, it is hereby resolved that a special and immediate effort be made to plant Missionaries of the Gospel of Christ, as far as possible along the border line now existing between those districts now recognised as Mohammedan, and those that are now Pagan. This border line being approximately along the 6th to 8th degrees of latitude from the Niger to the Nile. We are encouraged to believe that this is possible in the Divine, purpose and power of the Holy Spirit, by the testimony already received that the presence of the Christian Missionary in a Pagan town or tribe before the teacher of Islam is an almost effective barrier to the winning of that town or tribe for Islam."

¹²² Besonders die SUM verfolgte dieses Ziel in ihren ersten Jahrzehnten mit ihrer sehr restriktiven Taufpraxis mit langen Bewährungszeiten vor der Taufe (beschrieben z.B. in: Smith, Nigerian Harvest 45).

¹²³ In der noch jungen und kleinen Église Protestante Évangélique [WEC] in Burkina Faso liegt das untere Taufalter über 15 Jahre (Int. Rév. Jean Kambou 13.1.1987).

¹²⁴ Diese Einschätzung wird bestätigt, dass praktisch alle befragten Kirchenführer bei der Frage nach dem jüngsten Taufalter sofort zwölf als Antwort gaben, auch wenn in ihrer Kirche viel jüngere Kinder getauft werden.

In Afrika neigten die Missionare dazu, sich eher an der Altersgrenze von 14 Jahren zu orientieren.¹²⁵ Inzwischen gehört es in vielen Gemeinden zum guten Ton, sich mit zehn Jahren zu bekehren und zum Taufunterricht zu melden.¹²⁶ Bei der Frage nach dem Mindesttaufalter wurde von offiziellen Vertretern der jeweiligen Kirchen fast immer 12 Jahre als Mindestalter angegeben, was immerhin beim üblichen zweijährigen Taufunterricht eine Bekehrung schon im Alter von 10 Jahren voraussetzt.¹²⁷ Nachfragen bei weniger offiziellen Kirchenmitgliedern ergaben aber, dass praktisch überall auch wesentlich jüngere Kinder getauft werden und dass deren Zahl zunimmt.¹²⁸ Häufig bringen auch Eltern ihre Kinder zum Taufunterricht.¹²⁹ Gelegentlich wird sogar von Taufen im Alter von 6 oder 7 Jahren berichtet.¹³⁰

Parallel zum Sinken des Taufalters geht in Ostafrika und Zaire ein oft noch stärkeres Sinken des Initiationsalters in nahezu allen Volksgruppen einher, unabhängig davon, ob sie christlich, islamisch oder traditionell geprägt sind. Bei Volksgruppen wie den Kipsigi und den Nandi, wo das Initiationsalter noch verhältnismäßig hoch liegt,¹³¹ ist oft auch das

¹²⁵ Damit kamen sie auch der oft verkannten Tatsache entgegen, dass bei Mädchen in Afrika in der Regel die erste Menstruation später eintritt als in Europa und Amerika.

¹²⁶ In vielen Sonntagschulen der AIC endet jede Unterrichtsstunde mit der Frage an die Kinder, wer "glauben möchte" (Int. Alice Ndolo 29.12.1986).

¹²⁷ Im Kikuyu Gebiet der AIC kommt durchaus auch der Eintritt in den Taufunterricht mit 6 Jahren vor (Int. Joseph NN 10.12.1986).

¹²⁸ Z.B. Int. Rev. Masangura Mbafele-Mussamba 3.1.1987; Int. Richard Adkins (WGM) 17.12.1986; Int. Alice und Henry Ndolo (AIC) 28.12.1986; Int. Henk Shoemaker (AIM/CECA20) 5.1.1987; Int. Samuel Schweizer (Communaute Cooperation Evangelique au Zaire) 28.1.1987; Int. Ursula Röthenmund (Communauté Évangélique du Kwango) 26.1.1987; Int. mit sechs Vertretern der CECCA16 11.1.1987. Alastair M. Kennedy berichtet von einer Taufe im Dezember 1986 in Isiro (CECCA16), bei der, anders als früher, sieben- und achtjährige Kinder getauft wurden. In den [jüngeren] auf den WEC zurückgehenden Kirchen Westafrikas bat der Prozess des Sinkenden Taufalters [noch?] nicht eingesetzt (Int. Alastair M. Kermed: 10.1.1987).

¹²⁹ Int. Rev. Kasali Yeiye, Rev. Bakwanamaha Mutsungu, Rev. Njialese Makambi. Pasteur Munyighulu Kambashu 3.1.1987 (Oicha, CECA20).

¹³⁰ Int. Henk Shoemaker 5.1.1987; Ursula Röthenmund - Fiedler 14.10.1991.

¹³¹ Aber auch bei diesen Volksgruppen sinkt das Initiationsalter (Int. Bill Reinheld 16.10.1986).

Taufalter verhältnismäßig hoch.¹³² Ein relativ hohes Taufalter findet sich häufig auch in den jüngeren Teilen einer Kirche.¹³³ Da in manchen Teilen Ostafrikas die traditionelle Initiation ins Erwachsensein heute schon bei Sechsjährigen vorgenommen wird,¹³⁴ ist zu erwarten, dass das Taufalter weiter sinkt.

In den meisten Kirchen ist auch eine Verkürzung der Dauer des Taufunterrichts festzustellen, meist von zwei Jahren auf ein Jahr, manchmal sogar auf 6 Monate. Die Einsicht, dass zwei Jahre zu lang seien, gewann man oft aufgrund der Praxis der Pfingstgemeinden, die in der Regel schneller taufen, bisweilen sogar sofort nach der Bekehrung. Da Pfingstkirchen der verschiedenen Richtungen häufig auch in den Gebieten der Glaubensmissionen arbeiten, bieten sie für den, der „eine Religion bekommen“ will, eine raschere Alternative, um dasselbe Ziel zu erreichen.

Die Tendenz zur Verkürzung des Taufunterrichts verläuft parallel zu dem Trend, die Initiationsriten zu verkürzen. Diese Tendenz zur Verkürzung findet sich, von der jeweiligen Religion unabhängig, überall in Ostafrika.¹³⁵ Dauerte früher die Initiation, besonders der Jungen, oft viele Monate, so erfolgt sie heute fast überall während der Schulferien, eine Tatsache, die einen zunehmenden Druck auf eine weitere Verkürzung des Taufunterrichts erwarten lässt.

Wie die meisten anderen Missionen haben die Glaubensmissionen kaum Versuche unternommen, Taufunterricht und Initiation in eine positive Beziehung zueinander zu bringen.¹³⁶ Manchmal waren Taufe und Initiation als sich ausschließende Riten definiert, manchmal fand für

¹³² Ebenda.

¹³³ Dies ist z.B. in den westlichen Gebieten der AIC der Fall.

¹³⁴ Ein Beispiel dafür sind die islamischen Yao im Tunduru District in Südtanzania.

¹³⁵ Ein deutliches Beispiel ist die Periode des Eingeschlossenseins bei der Mädcheninitiation der islamischen Zaramo, die noch 1940 zwei bis (in extremen Fällen) sieben Jahre dauerte und heute manchmal nur einige Wochen (Vgl. Anna von Waldow. Mwali Custom: Uzaramo Transformation, MS ca. 1935 [später veröffentlicht in Afrika und Übersee 1961 "Mädchenerziehung bei den Zaramo" 292-306] mit Marja-Liisa Swantz, Ritual and symbol in transitional Zaramo society, Gleeurup 1970, 363-393.

¹³⁶ Versuche in dieser Richtung in den klassischen Missionen Tanzanias schildert: Fiedler, Christentum und afrikanische Kultur 74-97.

die Jungen eine entritualisierte Beschneidung im Krankenhaus statt. Es gab aber keine kreativen Versuche, beide Riten zu kombinieren oder wesentliche Elemente der traditionellen Initiation in die Taufvorbereitung Jugendlicher zu integrieren. Das den Missionaren aus ihrer Heimat sehr gut bekannte Vereinswesen in der Kirche hätte dazu Möglichkeiten geboten, die aber nicht genutzt wurden. Auch die seit den 1920er Jahren in Europa sich ausbreitenden Jugendfreizeiten hätten zusätzliche Wege eröffnen können. Da diese Chancen bisher kaum genutzt wurden, ist zu erwarten, dass auf die „Krise der traditionellen Initiation“ auch eine Krise der christlichen Initiation folgen wird. Anzeichen dafür sind schon zu erkennen.

All diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass es in den Kirchen der Glaubensmissionen verstärkt zu Bekehrungen nach der Taufe kommt, die es, da ja nur Gläubige getauft werden, eigentlich gar nicht geben dürfte.¹³⁷ Diese Bekehrungen finden teils in Form einer bewussten Inanspruchnahme des Gelernten im Rahmen der eigenen kirchlichen Tradition statt,¹³⁸ oft aber auch in Berührung mit Strömungen aus anderen kirchlichen Traditionen. So kann es vorkommen, dass sich junge Leute aus der AIC in einer Evangelisation eines charismatischen Evangelisten¹³⁹ oder bei einer Evangelisation eines Teams der mit der AIC zusammenarbeitenden DIGUNA bekehren.¹⁴⁰ Häufig findet ihre Entscheidung ein positives Echo in ihrer eigenen Gemeinde, manchmal wird sie auch abgelehnt, weil die Taufe die Bekehrung voraussetzt und deswegen

¹³⁷ Typisch ist hier Alice Ndolo (Int. 29.12.1986): "Ich wollte ein gutes Mädchen sein und meiner Mutter Freude machen, und vor allem wollte ich einen richtigen Namen haben. Ich wollte unbedingt Alice heißen. Deswegen habe ich mich dann 'bekehrt' und zum Taufunterricht gemeldet."

¹³⁸ Vom 1948 von TEAM und fünf weiteren evangelikalen Missionen gegründeten Evangelical Teacher Training College in Vryheid, Natal wird berichtet: "Though entering students were always supposedly Christians, many dated their conversion from their time there" (Sheetz, *The Sovereign Hand* 160).

¹³⁹ Diese gilt sowohl für Alice wie auch für Henry Ndolo, die aber beide in der AIC blieben und heute in ihr als Bibelschullehrerin und Pastor arbeiten (Int. Alice und Henry Ndolo 29.12.1987).

¹⁴⁰ DIGUNA ist eine vorwiegend deutsche Mission, die in Kenya und Zaire im Rahmen der AIC/CECCA20 und darüber hinaus evangelisiert, besonders durch Teameinsätze mit Lastwagen.

Bekehrungen nach der Taufe ja nicht mehr vorkommen können. Das führt in manchen Fällen zur Abwanderung in andere Kirchen, nicht selten pfingstlicher Prägung.¹⁴¹

Die Institutionalisierung der Taufe in den Kirchen der Glaubensmissionen zeigt sich einmal daran, dass die Taufe häufig zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit geworden ist, zum anderen aber auch daran, dass sie als Lohn für Leistung verstanden wird. Die Institutionalisierung der Taufe zeigt sich aber auch in ihrer Bindung an das höhere kirchliche Amt. In den Heimatgemeinden der Missionare war es üblich, dass der Pastor der Ortsgemeinde taufte, in einigen Gemeinden auch Laien. In Afrika taufte sehr oft auch Missionare, die nicht ordiniert waren. Für Afrikaner dagegen war die Taufferlaubnis an die Ordination gebunden.¹⁴² Da aber zugleich die Ordination den meisten örtlichen Hirten (Evangelisten oder Lehrern) vorenthalten wurde, obwohl sie den Dienst eines Pastors versahen, bedeutete die Bindung der Taufe an die Ordination auch eine Zentralisierung der Sakramentsverwaltung. Für den Taufunterricht ist der örtliche Evangelist gut genug, aber für die heilige Handlung nicht. Damit entsteht die Gefahr, dass die Taufe nicht mehr als sichtbares Zeichen der Bekehrung verstanden wird, sondern als der Bekehrung überlegen.

In vielen Kirchen ist für neugeborene Kinder nach dem Vorbild mancher Baptistengemeinden eine Darbringung der Kinder oder eine Kindessegnung vorgesehen. Diese Segnung wird oft als drittes Sakrament verstanden. Ein besonderer Wert wird manchmal auch der Bescheinigung über die erfolgte Darbringung eines Kindes zugemessen. Der sakramentale Wert steigt noch, wenn die Segnung eines Kindes von der kirchlichen Stellung seiner Eltern (z.B. von der Art ihrer Eheschließung, kirchlich oder traditionell uam.) abhängig ist, so dass die heilige Handlung nicht nur eine Bitte um den Segen Gottes für das Kind ist, sondern

¹⁴¹ Ein Beispiel hierfür ist der Gründer und heutige Leiter der Voice of Salvation and Healing Church, der sich taufen ließ, weil es in seiner Schule so üblich war. Als er sich dann durch Kontakt mit einer pfingstlichen Gruppe bekehrte, war sein zuständiger örtlicher Evangelist hoch erfreut, aber nicht dessen Vorgesetzter, der Silas Owiti vor die Alternative stellte, zu schweigen oder die Kirche zu verlassen (Inn S'Las 16.12.1986).

¹⁴² Hier zeigt sich ein deutliches Element der Absicherung und damit des Misstrauens. Zur Frage der Ordination ausführlicher S. 519ff.

auch ein öffentlicher Ausweis des guten geistlichen oder bürgerlichen Standes der Eltern.¹⁴³ Die Kindessegnung ist nicht in allen Kirchen Brauch.

Wie in den Glaubensmissionen ist die Bekehrung in den afrikanischen Kirchen grundlegend für die Verkündigung. Aber anders als in den Glaubensmissionen gewinnt die Taufe in den afrikanischen Kirchen immer mehr konstitutive Bedeutung für die Kirche. Theoretisch ist die Taufe immer noch Glaubenstaufe. Die Bekehrung muss ihr also vorangehen. Praktisch ist die Taufe aber oft weniger von der Bekehrung abhängig als von der erfolgreichen Teilnahme am Taufunterricht. Deswegen ist für die afrikanischen Kirchen schwer zu beurteilen, ob Bekehrung oder Taufe *nota ecclesiae* ist. Da ein Wandlungsprozess im Gange ist, muss man für die größeren Kirchen antworten: Theologisch ist immer noch die Bekehrung *nota*, in der Praxis besteht aber eine starke Tendenz, dass die Taufe den Platz der Bekehrung einnimmt.¹⁴⁴

Vom delegierten Abendmahl zur Kirche ohne Abendmahl

Auch in der Abendmahlstheologie zeigt sich auf dem Weg von den Glaubensmissionen in Europa und Amerika hin zu der Praxis der heutigen jungen Kirchen in Afrika eine deutliche Institutionalisierung. Durch die Verbindung des Abendmahls mit sekundären Regelungen und Verständnisweisen ist ihm eine besondere Betonung zugewachsen. Sie hat dazu geführt, dass die Verwaltung des Sakraments auf eine kleine Gruppe von höheren Amtsträgern beschränkt ist und dass es für große Gruppen

¹⁴³ In viel stärkerem Maße hat die kirchliche Trauung eine ähnliche Funktion (siehe S. 494ff).

¹⁴⁴ Die Tendenz, die Taufe anstelle der Bekehrung als *nota* zu betrachten, wird in folgender Episode deutlich: Als in der Nähe der Missionsstation Oicha am 2.1.1987 eine Beerdigung stattfand, derentwegen die beiden Pastoren der Gemeinde Oicha nicht zu Hause waren, fragte eine AIM Missionarin, ob der Verstorbene denn Christ gewesen sei. Die Antwort lautete: "Nein, Christ war er nicht, nur gläubig." Darauf die Missionarin: "Warum war er denn kein Christ?" Antwort: "Er war nicht getauft."

von Gemeindegliedern nur schwer oder überhaupt nicht erreichbar wurde.¹

Das „delegierte“ Abendmahlsverständnis der Glaubensmissionen

Da das Abendmahl sowohl Ausdruck kirchlicher Einheit als auch hervorragendes Kennzeichen kirchlicher Trennung sein kann, wurde ihm seitens der Glaubensmissionen wegen ihres interdenominationellen Charakters nur eine geringe Bedeutung beigemessen.² Aus demselben Grund konnten sie auf das Abendmahl aber auch nicht verzichten.³ Sie übernahmen deswegen die in vielen erweckungsbewegungen übliche Praxis, das Abendmahl an die etablierten Kirchen zu „delegieren“,⁴ denen man als Erweckungsbewegung kritisch gegenübersteht.⁵ Damit akzeptierten die Glaubensmissionen ein Abendmahlsverständnis, dessen theologische Prämissen sie häufig nicht teilen konnten.⁶ Dadurch waren die Glaubensmissionen aber auch einer gründlichen theologischen Reflektion über das Abendmahl enthoben. Ähnlich wie verschie-

¹ In diesem Punkt unterscheiden sich in sehr vielen Fällen die Kirchen der Glaubensmissionen von den Kirchen der klassischen Mission.

² Eine Generation vor der Gründung der Glaubensmissionen hatte die Brüderbewegung den Versuch unternommen, das Abendmahl zum Ausdruck und Mittel der christlichen Einheit zu machen. Dieser ökumenisch orientierte Versuch hatte aber auch wieder nur zum Entstehen einer neuen (Quasi-) Denomination geführt. Bei dem starken Einfluss der Brüderbewegung auf die frühen Glaubensmissionen mussten diese, wenn sie interdenominationell bleiben wollten, den Weg der Brüderbewegung unbedingt vermeiden.

³ Diesen Weg ging die im selben Jahr wie die CIM gegründete Christian Mission (ab 1878 Heilsarmee), die auch schon sehr bald zu einer eigenen Denomination wurde.

⁴ Vgl. hierzu: "Eingabe des Vorstandes des Deutschen Verbandes für Evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation an die deutschen Kirchenregierungen" vom 28.7.1906 und die Antwort des Evangelischen Ober-Kirchenrates Berlin vom 23.6.1907; 'Rundschreiben des Vorstandes des Deutschen Verbandes für Evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation an die Gemeinschaften', Pfingsten 1909 (Abgedruckt in Jörg Ohlemacher [Hg], Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte, Gütersloh 1977).

⁵ Von den "Erweckten" wurden viele Pfarrer als "ungläubig" eingestuft. Damit hätten die Erweckten ihnen eigentlich auch das Recht absprechen müssen, das Sakrament zu verwalten.

⁶ Die Glaubensmissionen konnten z.B. weder die anglikanische Bindung der Kommunion an die apostolische Sukzession teilen noch die baptistische Bindung des Abendmahls an die Gläubigentaufe, noch die lutherische Zulassung aller Konfirmierten zum Abendmahl.

dene und sich gegenseitig ausschließende Tauftheologien akzeptiert wurden, hat man auch sehr unterschiedliche Abendmahlstheologien akzeptiert. Die größten Unterschiede lagen in der Frage der Zulassung zum Abendmahl: Darf jeder daran teilnehmen, der getauft und konfirmiert ist? Oder darf nur der am Abendmahl teilnehmen, der eine Bekehrung erlebt hat und eine persönliche Glaubensbeziehung zu Christus hat? Da nach dem Verständnis der Glaubensmissionen Taufe und Konfirmation ohne Bekehrung und Glaube keinen Christen ausmachen, hätten sie sich eigentlich für die freikirchliche Abendmahlszulassung „nur der Gläubigen“ entscheiden müssen.⁷ Aber das hätte in Europa und Amerika ihren interdenominationellen Charakter zerstört. Die Glaubensmissionen nahmen diese theologische Inkonsistenz in Kauf und verzichteten in ihren Glaubensgrundlagen auf jede Definition des Abendmahlsverständnisses.⁸ Ihnen erschien wichtiger, den Hauptauftrag der Kirche, nämlich alle Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, auszuführen.

Auch im Verhältnis Abendmahl - Taufe haben die Glaubensmissionen in Europa und Amerika keine eigenständigen Entscheidungen getroffen. Damit akzeptierten sie auch die in Kirchen mit Kindertaufe übliche Sakramentstrennung,⁹ bei der alle zur Taufe zugelassen wurden, aber nur Konfirmierte und nicht unter Kirchengelübde stehende¹⁰ zum Abendmahl.¹¹

⁷ Die damalige baptistische Abendmahlspraxis, in der die Zulassung auch von der Form der Taufe abhing, wäre dabei weniger geeignet gewesen als die Praxis der Brüder oder der Freien evangelischen Gemeinden, die diese Einschränkung nicht kannten.

⁸ Einzelne Missionen, z.B. die SUM, haben in ihren Glaubensgrundlagen einen Passus, dass die Sakramente zu den Ordnungen der Kirche gehören. Dieser Passus war als Abgrenzung gegen Quäker und ähnliche Denominationen gemeint.

⁹ Die Sakramentstrennung gibt es auch häufig (allerdings mit abnehmender Tendenz) in der Brüderbewegung, in der Taufe und "Zulassung zum Tisch des Herrn" zeitlich getrennte (und besonders bei Jugendlichen oft Jahre auseinanderliegende) Vorgänge sind.

¹⁰ In den lutherischen, anglikanischen und reformierten Kirchen wurde in der Zeit, als die Glaubensmissionen entstanden, praktisch keine Kirchengelübde mehr geübt. In den presbyterianischen Kirchen waren die Sitten noch etwas strenger.

¹¹ In der vorklassischen und klassischen Missionsarbeit wurde die Sakramentstrennung oft auch bei Menschen praktiziert, die als Erwachsene getauft wurden, besonders in Niederländisch-Indien (Theodor Müller-Krüger, *Der Protestantismus in Indonesien*, Stuttgart 1968, 50-

Das Abendmahl spielte nicht nur in der Theologie der Glaubensmissionen eine untergeordnete Rolle, auch in ihrem Gemeinschaftsleben hatte es nur wenig Bedeutung. Nach dem Vorbild großer Konferenzen wie der Heiligungskonferenzen von Oxford 1874 und Brighton 1875 wäre es möglich gewesen,¹² auch mit Mitgliedern verschiedener Denominationen das Mahl zu feiern, was aber nur äußerst selten vorkam.

Das Abendmahl in der Missionsarbeit der Glaubensmissionen

Der Beginn einer Missionsarbeit in einem bisher völlig nicht-christlichen Gebiet bedeutet immer auch die Verpflanzung einer christlichen Gemeinde in dieses Gebiet, vorausgesetzt, dass mehrere Missionare zusammenarbeiten. Dass die Pioniermissionare der Glaubensmissionen sich in der Regel nicht so verstanden, zeigt sich daran, dass sie, obwohl es genügend Vorbilder in der ihnen zugänglichen Missionsgeschichte gab,¹³ bei ihrer Ankunft im Missionsgebiet keine Gemeinden organisier-

54). Für die lutherische Mission in Südafrika siehe: Theo Sundermeier, Mission, Bekenntnis und Kirche. Missionstheologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C.H. Hahn, Wuppertal 1962. Eine allgemeine Diskussion der Frage bietet: Hans-Werner Gensichen, Das Taufproblem in der Mission, Gütersloh 1951, 42ff.

¹² Beschrieben in: J.B. Figgis, Keswick from Within, London/Edinburgh/New York o.J. [1914], 43-47. Um Schwierigkeiten mit den englischen Kirchen zu vermeiden, wurde die Feier nur von ausländischen Pastoren geleitet.

¹³ Der als Pioniermissionar und auch als Vater der Industrial Mission Idee sehr verehrte William Carey hatte schon vor der ersten Taufe eines Inders 1795 eine Baptistengemeinde in Malda mit vier Mitgliedern organisiert (Mary Drewery, William Carey, Shoemaker and Missionary, London uam. 1978, 89). Ludwig Harms hatte Mission als Verpflanzung von [Kolonisten-]Gemeinden verstanden (P. Wurm, Die Entstehung der verschiedenen Missionsgesellschaften und ihre eigenthümlichen Merkmale in EMM 1890,56-76,97-108,129-146,180-187,353-361,385-349,433-443, siehe 139; Fritz Hasselhorn, Bauernmission in Südafrika. Die Hermannsburg Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880-1939, Erlangen 1988, 31). Am auffälligsten wurde die Idee von der UMCA vertreten, die schon mit der ersten Gruppe Missionare einen Bischof aussandte, damit von Anfang an auf dem Missionsfeld wirkliche Kirche vorhanden sei (A.E.M. Anderson-Morsehead, The History of the Universities' Mission to Central Africa Vol I, London 1956[1897], 1-9). Zur Idee, dass das Versagen der früheren Missionsarbeit auf das Fehlen von Bischöfen zurückzuführen sei, siehe: Gavin White, The Idea of the Missionary Bishop in Mid-Nineteenth Century Anglicanism, STM General Theological Seminary 1968). Aber wegen ihrer "katholisierenden Tendenzen" konnte die UMCA trotz ihrer Verbindung mit Livingstone nicht als Vorbild angesehen werden.

ten.¹⁴ Selbst wenn die ersten Afrikaner dort getauft wurden, feierten die Missionare mit ihnen zwar das Abendmahl, aber es war nicht überall selbstverständlich, dass sie auch formal zur selben Gemeinde gehörten.¹⁵ Sie nahmen die Gelegenheit nicht wahr, bewusst interdenominationalle *Gemeinden* zu organisieren, die den jungen Kirchen als Vorbild hätten dienen können.

In Übereinstimmung mit ihrer Entscheidung für die Gläubigentaufe ließen die Missionare nach freikirchlichen Vorbild nur Gläubige zum Abendmahl zu.¹⁶ Dem Vorbild der Brüder und der Anglikaner, wöchentlich das Herrenmahl zu feiern, folgte keine der Glaubensmissionen. Viele führten nach baptistischem Vorbild die monatliche Abendmahlsfeier ein, zumindest in der Theorie. Ein erstaunlich großer Teil folgte dem presbyterianischen Vorbild der seltenen Abendmahlsfeier, sei es als bewusste Regelung, wie in der Qua Iboe Mission,¹⁷ oder einfach, weil sich monatliche Abendmahlsfeiern unter den gegebenen Bedingungen der großen Entfernungen und der wenigen zur Abendmahlsausteilung Berechtigten nicht durchführen ließen.

¹⁴ Solch eine Gemeindegründung bei Ankunft im Missionsgebiet hatte Hen Chatelin einmal selbst mitgemacht: Sofort nach dem Eintreffen in Loanda in Angola im März 1885 organisierte Bischof William Taylor, methodistischer "Bischof für Afrika (außer Liberia), die 23 Missionare zu einer Methodistengemeinde. Alle wurden ohne Prüfung aufgenommen, zu welcher Kirche sie in Amerika auch gehört hatten (Alida Chatelin, Héli Chatelin 67ff). Chatelins spätere Entscheidung, eine interdenominationalle Mission zu gründen, war auch eine Reaktion gegen diese "Vereinnahmung." - Bischof Taylors Mission war in vielem anderen für die Glaubensmissionen besonders für die CMA.

¹⁵ Am kontroversesten war diese Frage in der AIM in Kenya. Ein wesentliches Argument gegen die Integration der AIM in die AIC war, dass die Missionare nicht Mitglieder der AIC sein könnten, weil sie damit die Mitgliedschaft in ihren Heimatgemeinden aufgeben müssten. Die Entwicklung dieser Kontroverse wird dokumentiert in: Gration, *The Relationship of the AIM* 248ff, bes. 257-259. Die anders verlaufene Entwicklung in Tanzania wird auf 272-275 dargestellt. In Uganda hatte in diesem Zusammenhang für die AIM nie eine Frage bestanden, da dort, nach anglikanischem Muster, die Missionare selbstverständlich Mitglieder der örtlichen Kirche waren.

¹⁶ Diese Regelung galt auch gegenüber Europäern. Auch bei ihnen war der Maßstab für die Zulassung nicht die Konfirmation und auch nicht die Taufe, sondern das Bekenntnis des persönlichen Glaubens.

¹⁷ Beschrieben in: Jean S. Corbett, Herbert W. Dickson, *All the Days of My Life. Recollections of Herbert W. Dickson as told to Jean S. Corbett*, Belfast 1981, 24.

In Übereinstimmung mit der kirchlichen Herkunft der meisten Missionare sowohl volkskirchlicher als auch freikirchlicher Richtung wurde überall die Form des „geleiteten“ Abendmahls gewählt, nicht die in der Brüderbewegung übliche Form des „geteilten“ Abendmahls, bei dem alle Männer¹⁸ sich an der Gestaltung beteiligen dürfen und niemand die Leitung hat.

Eine für die Zukunft wichtige Entscheidung der Missionen war es, die Verwaltung des Abendmahls an die „Quasi-Ordination“¹⁹ des Missionarseins zu binden.²⁰ Damit wurde später eine bewusste Übertragung der Sakramentsrechte an ausgewählte Afrikaner notwendig. Ganz selbstverständlich, ohne theologische Begründung, wurde fast überall die Entscheidung getroffen, dass weibliche Missionare nicht das Abendmahl verwalten sollten. Nur Männer galten durch ihr Missionarsein als 'quasi-ordiniert.'“

Anders als die meisten Glaubensmissionen hat die SUM bewusst festgelegt, dass die Sakramentsverwaltung in den Händen der Ordinierten liegen soll.²¹ Aber auch in der SUM waren die meisten Missionare nicht ordiniert. Deswegen wurde das Abendmahl auch von nichtordinierten Missionaren ausgeteilt, was man aber besonders in bischöflich orientierten Kreisen als Unrecht empfand.²² Es wurde dann üblich, bestimm-

¹⁸ Frauen dürfen sich unter Berufung auf 1Kor 14,34 (trotz 1Kor 11,5) nicht beteiligen.

¹⁹ Diese "Quasi-Ordination" war nicht, wie in manchen klassischen Missionen, eine auf das Missionsgebiet beschränkte Ordination. Es handelte sich nicht um einen formalen Akt, auch nicht anlässlich der Aussendung, sondern um eine allgemein geteilte Überzeugung.

²⁰ Typisch für diesen Vorgang ist die 1936 in Booke begonnene Missionsarbeit der Africa Evangelistic Band in Zaire. Die AEB gründet in Südafrika keine Gemeinden, und ihre "Pilgrims" sind auch nicht ordiniert. Aber schon 1933 beschloss die AEB, dass ihre Missionare in Zaire die Sakramente verwalten dürften (Peckham, *The Africa Evangelistic Band* 62). Diese Quasi-Ordination war nicht auf die Glaubensmissionen beschränkt. Siram und Surjo, die ersten Pastoren der Santalkirche, wurden von den Missionaren Børresen und Skrefsrud ordiniert, die selbst nicht ordiniert waren (J. Vahl, *Die dänische Missionstätigkeit in den letzten zwei Jahrzehnten in: EMM 1890. 229ff; 268ff [277]*).

²¹ SUM Constitution 1912.

²² Prot. SUM 17.4.1917.

te Missionare für jeweils ein Jahr zur Sakramentsverwaltung zu lizensieren.²³

In der Heimat war für die Zulassung zum Abendmahl, zumindest in ihrer Theorie, nicht die Taufe entscheidend, sondern die Bekehrung. Dies galt besonders für Vertreter der Glaubenstaufe, die ja die Kindertaufe meist nicht als alternative Form der Taufe ansehen; für sie ist sie Nicht-Taufe. Trotzdem ließen viele von ihnen auch solche zum Abendmahl zu, die „nur“ als Kinder getauft waren. Nach baptistischem Verständnis bedeutet das, dass auch Ungetaufte unter gewissen Bedingungen am Abendmahl teilnehmen dürfen. Die Frage, ob Taufe die unbedingte Voraussetzung zur Teilnahme am Abendmahl sei, stellte sich in besonderer Schärfe in der Muslim Mission, weil dort die Taufe oft ein gefährlicher Schritt war und noch ist. Deshalb drängen die Missionare die Bekehrten nicht zur Taufe. Die stark von den Brüdern beeinflusste North Africa Mission ließ, entgegen der Praxis der Brüder, Ungetaufte, auch wenn niemand an ihrer Bekehrung und an ihrem Christsein zweifelte, nicht zum Abendmahl zu.²⁴ Dagegen erlaubte die von der eher der Kindertaufe verpflichteten Heiligungsbewegung geprägte und im spanischen Teil Marokkos tätige Emmanuel Mission auch Ungetauften die Teilnahme.²⁵ Bei der gesamtafrikanischen Konsultation der mit dem WEC verbundenen Kirchen in Vavoua in der Elfenbeinküste (1985) war man allgemein der Überzeugung, dass eine gläubige Frau, deren Mann sie hindert, sich taufen zu lassen, trotzdem am Abendmahl teilnehmen und auch ein Gemeindeamt innehaben darf.²⁶

²³ Ein typischer Protokolleintrag lautet dann: "Permission was given to Mr. David Wilmshurst to administer the sacraments at Gindiri [School] for the usual period of one year" (Prot. SUM 23.9.1954).

²⁴ Damit werden nach Brüdertheologie "christlich" Ungetaufte zugelassen, "islamisch" Ungetaufte (obwohl genauso an Christus gläubig) aber nicht.

²⁵ Int. Mrs NN, ehemalige Emmanuel Missionarin in Marokko 10.10.1985.

²⁶ WEC African Consultation Vavoua 30.11.-16.12.1985.

Die Abendmahlspraxis in den jungen Kirchen

In der Abendmahlslehre haben die jungen Kirchen gegenüber den Festlegungen der Missionare keine neuen Initiativen entwickelt und die weitgehend calvinistische Abendmahlstheologie der Glaubensmissionen übernommen.²⁷ Die Unterschiede liegen in der Abendmahlspraxis. Es ist zu beobachten, dass das Abendmahl, das der Lehre dieser Kirchen zufolge eine der beiden göttlichen Stiftungen („ordinances“) oder Sakramente ist, in den großen aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen nur von geringer Bedeutung ist.²⁸ Das wird daran deutlich, dass Abendmahlsfeiern selten sind. Verhältnismäßig häufig kann in der Pfarrei Machakos Bomani der AIC in Kenya das Abendmahl stattfinden. Die Gemeinde hat 5 Pastoren und 16 Predigtplätze. Wenn jeder Pastor jeden Sonntag an einem anderen Predigtplatz das Abendmahl austeilten würde, könnte jede Gemeinde, wie es in der AIC eigentlich sein sollte, jeden Monat das Abendmahl feiern.²⁹ Im Westen des AIC Gebietes in Kenya finden Abendmahlsfeiern viel seltener statt.³⁰ In vielen kleinen Gemeinden gibt es nur eine Abendmahlsfeier im Jahr, manchmal nicht einmal diese eine.³¹ Wohl noch extremer ist die Situation in der benachbarten Africa Gospel Church. Wenn dort gemäß der Tradition der Missionare das Abendmahl auch nur alle drei Monate gefeiert werden müsste, so reichen doch etwa zehn, meist ältere ordinierte Pastoren angesichts der weit auseinanderliegenden Gemeinden und der schwierigen Reisebedingungen nicht aus, um regelmäßige Abendmahlsfeiern zu gewährleisten.³² Im Missionsgebiet West Pokot

²⁷ Das gilt nicht für einige der denominationellen Zweige von Glaubensmissionen wie SUM-DK und SUM-N, die eine lutherische Abendmahlstheologie vertreten.

²⁸ In kleinen Kirchen ist das [noch?] anders. In der Église Protestante Évangélique in Burkina Faso [WEC] z.B. nimmt der größte Teil der Getauften am Abendmahl teil (Int. Rev. Jean Kambou 13.1.1987, Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987).

²⁹ Int. Pastor Henry Ndolo 28.12.1986.

³⁰ Int. NNN.

³¹ Int. NN 20.12.1987: "In Malindi soll es etwa einmal im Jahr Abendmahl geben, an anderen Orten gar nicht."

³² "Functionally Africa Gospel Church is a non-sacramental organisation" (Int. Bill Reinheld 16.12.1986).

der Africa Gospel Church hat noch nie ein ordinierter Pastor gewohnt.³³ In der Praxis messen weder AIC noch Africa Gospel Church dem Abendmahl wirkliche Bedeutung bei.³⁴

In Zaire ist die Situation ähnlich, wenn auch etwas weniger extrem. Aber selbst in der kleinen Communauté Evangélique du Kwango, in der monatlich das Abendmahl stattfinden soll,³⁵ gibt es viele Dorfgemeinden, wo es bestenfalls an Festtagen gefeiert wird.³⁶ Erschwerend kommt noch hinzu, dass zum Abendmahl Brot „vorgeschrieben“³⁷ aber nicht zu bekommen ist.³⁸ In der CECCA1 6 finden in vielen kleineren Ortsgemeinden manchmal das ganze Jahr über keine Abendmahlsfeiern statt.³⁹ Dieser Mangel wird, anders als in den klassischen Denominationen, oft auch nicht dadurch ausgeglichen, dass die Mitglieder der kleinen Gemeinden regelmäßig am Abendmahl in den Zentralgemeinden teilnehmen.

In Nigeria soll in der COCIN [SUM-GB] das Abendmahl monatlich gefeiert werden, aber das geschieht nur in den Zentralgemeinden.⁴⁰ In der ECWA sollte es ähnlich sein. Doch selbst da, wo ordinierte Pastoren vorhanden sind, finden Abendmahlsfeiern nur selten statt.⁴¹ Eine theologische Begründung dafür wird nicht gegeben.

³³ Und das, obwohl Edward Tonui schon über zehn Jahre dort erfolgreich arbeitet [10 Gemeinden und mehrere hauptamtliche Mitarbeiter] (Int. Bill Reinheld 16.12.1986).

³⁴ "Communion seems to have no importance" (Int. Mrs Naude 16.12.1987); Bestätigt durch Int. NNN.

³⁵ Int. Rev. Mwadi Mbubika und Rev. Nyanga wa Mandamba 27.1.1987.

³⁶ Int. Sr. Ursula Röthenmund 26.1.1987. Oft ist auch sonst das monatliche Abendmahl eher Wunsch als Wirklichkeit (Rothenmund - Fiedler 16.10.1991).

³⁷ Die Missionare der Glaubensmissionen haben verschiedentlich Versuche gemacht, die Elemente des Abendmahls den lokalen Bedingungen anzupassen. Aber allgemein wollten die afrikanischen Christen "richtig" Abendmahl feiern, also mit Brot und Wein bzw. Traubensaft. So z.B. in der gerade neu gegründeten Gemeinde der New Tribes Mission in Chowo im Senegal, wo der Missionar statt Wein einen roten Saft einfuhrte, die Mitglieder der Gemeinde aber dann lieber Traubensaft kauften (Int. John Milcison 27.7.86).

³⁸ Int. Sr. Ursula Röthenmund 26.1.1987.

³⁹ Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

⁴⁰ Int. Rev. Luther Cishalc 6.2.1987.

⁴¹ Edmund P.T. Crampton, Christianity in Northern Nigeria, London ³1979(1975), 169.

Diese Praxis der seltenen Abendmahlsfeiern hat in den Kirchen ein sakramentales Zweiklassensystem hervorgebracht: In den „Pfarrkirchen“ findet das Abendmahl verhältnismäßig häufig statt. Aber je abgelegener eine Gemeinde ist, desto weniger wichtig wird das Sakrament. Die Geringschätzung zeigt sich aber nicht nur in der Seltenheit, sondern vielmehr an der geringen Teilnehmerzahl an den Abendmahlsfeiern. In der AIC liegt der Anteil der Gottesdienstbesucher, die zur Abendmahlsfeier nach dem Gottesdienst zurückbleiben, bei 5-10%.⁴² In der COCIN in Nigeria ist es ähnlich,⁴³ in der CECA20 (Zaire) liegt der Anteil etwas höher, sinkt allerdings.⁴⁴

Für diese Zurückhaltung gibt es verschiedene Ursachen: (1) Vorab ist die Kirchenzucht zu nennen. Grobe, offenbare Sünden wie Trunkenheit, Ehebruch, Diebstahl, Streitsucht und andere mehr schließen von der Teilnahme am Abendmahl aus.⁴⁵ (2) Dann besteht eine fast magische Furcht vor dem Sakrament, so dass viele nicht teilnehmen, bei denen weder von ihrem Glauben noch von ihrem Lebenswandel her nach den Maßstäben ihrer Kirche ein wirkliches Hindernis vorliegt.⁴⁶ Diese Furcht hat ihren theologischen Grund in dem Satz aus 1Kor 11,29: „Denn wer isst und trinkt, isst und trinkt sich selbst [zum] Gericht.“⁴⁷ (3) Zum Dritten wird durch gesetzliche Regelungen manchen die Teilnahme am Abendmahl verwehrt. Im Tana River District der AIC ist zum Beispiel die kirchliche Trauung bei Verheirateten Bedingung für die Teilnahme am Abendmahl. Zugleich gibt es aber im ganzen Distrikt keinen ordinierten

⁴² Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986; Int. NNN. Bei denen, die zum Abendmahl zurückbleiben, handelt es sich in etwa immer um die gleiche Gruppe.

⁴³ Int. Eileen Owers 6.2.1987.

⁴⁴ Im Gebiet der Communauté Episcopale Évangélique au Zaire [UFM] wird z.B. von einer Teilnahme von 25% mit sinkender Tendenz berichtet (Int. Donald Muchmore 30.12.1986). In der CECA20 scheint das Bild ähnlich zu sein.

⁴⁵ "Ulevi, uasherati, wizi, magomvi, matukano, aishiye namna iii anajitenga mwenyewe" (Int. Rev. Kasali Yeiye, Rev. Bakwanamaha Mutsungu, Rev. Njialese Malcambi, Pasteur Munyighulu Kambashu 3.1.1987, Oicha, CECA20). Diese Regelung gilt allgemein.

⁴⁶ Int. Sr. Ursula Röthenmund 26.1.1987; Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986, Int. NNN.

⁴⁷ Int. Henry Ndolo 28.12.1987.

Pastor, der kirchliche Trauungen durchführen dürfte.⁴⁸ Dass so wenige Menschen am Abendmahl teilnehmen, kann letztlich als Reflex der geringen Bedeutung angesehen werden, die die Kirchen dem Abendmahl beimessen.

Parallel zu der *faktischen* Geringschätzung des Abendmahls in den afrikanischen Kirchen geht eine große *theoretische* Hochachtung einher, die in der Bindung des Abendmahls an die Ordination ihren Ausdruck findet. Diese aus der Theologie der Glaubensmissionen keinesfalls als zwingend abzuleitende Bindung der Abendmahlsverwaltung an das ordinierte⁴⁹ Amt kann als Anpassung an die klassischen Missionen verstanden werden. Ihren besonderen Charakter bekommt die Bindung des Abendmahls an die Ordination aber erst durch die im theologischen Erbe der Glaubensmissionen genauso wenig berechtigte Beschränkung der Ordination auf einen kleinen Teil derer, die den Hirtendienst in der Gemeinde versehen.⁵⁰ Dadurch wurde das Sakrament für den durchschnittlichen Christen schwerer zugänglich. Zugleich entwickelten sich die wenigen ordinierten Pastoren zu reisenden Sakramentsverwaltern⁵¹ und das Abendmahl zu einer Randerscheinung des Gemeindelebens. Die *faktische* Funktion des Abendmahls ist es, die zahlenmäßig geringe Gruppe der höheren Amtsträger (Pastoren) von der niederen Gruppe der Amtsträger (Evangelisten) und von den „Laien“ abzuheben. Damit dient das Abendmahl in seiner Bindung an die Ordination und

⁴⁸ Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986. Zur Frage der kirchlichen Trauung siehe S. 494ff.

⁴⁹ In einigen Kirchen, z.B. AIC und CECA20, steht auch lizenzierten Pastoren die Abendmahlsverwaltung zu, aber das bedeutet insofern keine Änderung, als die Zahl der Ordinierten in diesen Kirchen entsprechend gering ist. Aus der CEBK55 [UAM/CBFMS] wird berichtet, dass auch Älteste das Abendmahl verwalten dürfen (Int. Rev. Paluku Kinyoma 19.1.1987).

⁵⁰ Dazu siehe S. 522f.

⁵¹ Lienemann-Perrins die klassischen Missionen in Afrika betreffendes Urteil trifft auch auf die Kirchen der Glaubensmissionen zu: "The hopelessly overburdened pastors were simply administrators distributing the sacraments from village to village where this task could not be entrusted to the catechists. There was seldom time for the proper preparation of a sermon or for genuine pastoral care" (Christine Lienemann-Perrin, Training for a Relevant Ministry. A Study of the Contribution of the Theological Education Fund, Madras 1981, 10).

bedingt durch die 'Seltenheit der Ordination der Sicherung der quasihierarchischen „Stratifikation“ der kirchlichen Machtstrukturen.⁵²

Die derzeitige Abendmahlspraxis ist nicht so, wie es die Missionare sich einmal gedacht hatten. Trotzdem gibt es eine eindeutige Parallele: Sowohl für die Missionare damals wie auch für die Kirche heute ist das Abendmahl nicht sehr wichtig. Häufig hatte man es damals an die großen Kirchen mit ihrer „hohen“ Auffassung vom Abendmahl „delegiert.“ Ein verwandter Delegationsprozess hat auch innerhalb der jungen Kirchen stattgefunden, jedoch nicht so, dass man, wie in den Gemeinschaftsbewegungen, die Sakramente an eine *andere* Institution delegiert hätte, sondern dass diese Delegation innerhalb der eigenen Kirche stattfindet: Das Sakrament wird delegiert an eine Minderheit von höheren Amtsträgern, die es an einer geringen Anzahl von (zentralen) Orten für einen geringen Prozentsatz der Kirchenmitglieder verwalten. Damit ist das Abendmahl eher geistliches oder bürgerliches Statussymbol geworden als ein freudiges Gemeinschaftsmahl der glaubenden Gemeinde.

So ist es in den jungen Kirchen der Glaubensmissionen faktisch zu einer Sakramentstrennung gekommen. Die Taufe wird immer stärker zum „Pflichtsakrament“ der christlichen Initiation, während das Abendmahl zum „Auswahlsakrament“ einer religiösen Elite wird. Die Missionen, die dem kirchlichen Formalismus und Sakramentalismus ihrer Zeit die Betonung der persönlichen geistlichen Erfahrung entgegensetzten, haben durch ihre Entscheidung, das Abendmahl an die Ordination oder Quasi-Ordination zu binden, mitgeholfen, einen Formalismus und Sakramentalismus zu schaffen, der sich mit dem, gegen den sie sich gewandt hatten, durchaus an Intensität messen kann.

⁵² In der reformatorischen Theologie wird die Taufe als das *sacramentum initiationis* und die *porta gratiae* und das Abendmahl als das *sacramentum confirmationis* und die *via gratiae* bezeichnet. Das Abendmahl kann nicht *via gratiae* sein, wenn es nur unregelmäßig stattfindet oder wenn den Christen die Teilnahme an ihm wegen nicht vorliegender kirchlicher Trauung verwehrt ist.

Die kirchliche Trauung als höchstes Sakrament?

In den Kirchen der Glaubensmissionen im östlichen Afrika ist die Auffassung weit verbreitet, dass es drei oder vier Sakramente gibt: Taufe und Abendmahl, dazu die kirchliche Trauung und oft auch die Kindessegnung.⁵³ Diese Auffassung wird dadurch möglich, dass die Glaubensmissionen den *Begriff* Sakrament in der Regel nicht benutzen und es deswegen in der Theologie der aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen in der jeweiligen Sprache keinen entsprechenden Begriff gibt.⁵⁴ Man spricht von Taufe und Abendmahl, aber es wird kein *Sakramentsbegriff* gelehrt. Eher wird von göttlichen Stiftungen oder Ordnungen gesprochen. Das Fehlen eines klaren Sakramentsbegriffs macht eine pragmatische Erweiterung der Zahl der Sakramente möglich. Wenn nicht durch *Lehre* betont wird, dass nur *die* Riten der Kirche, die von Christus eingesetzt und mit einem Element (Wasser, Brot, Wein) verbunden sind, als Sakramente zählen, müssen die Gemeindeglieder dem Augenschein nach urteilen, was Sakramente sind: Feierliche Handlungen der Kirche, deren Empfang an gewisse Vorbedingungen geknüpft ist und die einen bestimmten Status vermitteln.⁵⁵ Nach diesen Maßstäben ist die kirchliche Trauung der Taufe und dem Abendmahl weit überlegen, weil sie ungleich feierlicher ist. Die Erfüllung der nötigen Vorbedingungen ist besonders schwierig, da nicht nur Taufe und Abendmahlsberechtigung vorausgesetzt werden, sondern auch Erfüllung der (traditionell afrikanischen) bürgerlichen Vorbedingungen: Erfolgreicher Abschluss der Eheverhandlungen und Zahlung des üblichen Brautpreises oder zumindest eines beträchtlichen Teiles davon.

Da der Brautpreis überall deutlich steigt, ist allein schon die bürgerliche Seite der Vorbedingungen immer schwerer zu erfüllen. Parallel dazu

⁵³ mt. NNN. Siehe dazu auch S. 484.

⁵⁴ Das gilt z.B. für das Kipsigi (Int. Bill Reinheld 16.12.1986), für das Yaka [Kwango] (Int. Sr. Ursula Röthenmund 26.1.1986), in den Sprachen der Berean Mission (Int. Kathy und Thomas Lindquist 20.1.1987) uam.

⁵⁵ Damit stimmt das "Gemeindeempfinden" in den großen aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen in Afrika mit dem "Gemeindeempfinden" in den großen klassischen Kirchen Afrikas [und auch Deutschlands] überein.

nimmt auch das Ausmaß der Feier zu.⁵⁶ Nicht nur ein Festessen ist nötig, sondern auch die entsprechende Kleidung für das Brautpaar und, je nach Festlichkeitsgrad, auch noch für Brautjungfern und Brautführer, Brauteitern und Verwandte. In Nordostzaire kostet so die kirchliche Trauung ein Viertel oder mehr des Brautpreises von acht Kühen, so dass 1-2 Jahre Arbeit nötig sind, nur um die Feier zu finanzieren.⁵⁷ In Kenya ist die Situation ähnlich, eine kirchliche Trauung können sich nur wenige leisten. Für die, die dazu in der Lage sind, ist die kirchliche Trauung ein bedeutsames Statussymbol.

Diese Entwicklung ist möglich geworden durch die frühe Einführung der kirchlichen Trauung, bei der das bürgerliche Eherecht zugleich ignoriert und vorausgesetzt wurde: Vorausgesetzt insofern, als die Erfüllung der bürgerlichen Vorbedingungen für eine Eheschließung (volle Zahlung des Brautpreises) vor der kirchlichen Trauung verbindlich gemacht wurde. Ignoriert wurde es insofern, als man die kirchliche Trauung nicht als Segnung oder Weihe einer rechtmäßigen Ehe verstand, sondern als die Eheschließung selbst. Eine weitere Komplizierung entstand durch die unbefangene Übernahme europäisch/amerikanischer Sitten: Brautschleier, Festkleider, Brautjungfern, Brautführer usw. Afrikaner haben grundsätzlich gegen die Mischung von Elementen verschiedener Kulturen wenig einzuwenden. So ist es vornehmlich auch nicht diese Mischung, die die heutigen Probleme der kirchlichen Trauung hervorrief,

⁵⁶ Was die Feierlichkeit der Zeremonie angeht, so sind die Missionare Vorbild gewesen. Typisch ist der folgende Bericht aus der Congo Balolo Mission: "Christmas Eve - dawned a glorious summer day - for the wedding of Mr. Fred Gardner and Miss Elizabeth Henson. Preparations began in early morning. The native boys themselves decorated the church most beautifully. After the official State ceremony in French at Basankusu, the Bride and Bridegroom returned to the prettily decorated church at Ikan. Here in Lomongo, English and Lingala an impressive service was conducted by Mr. F. Antice before a large congregation. Much interest was aroused amongst the natives when the bridegroom endowed his bride with 'all his worldly goods'. The happy couple left the church amid scenes of rejoicing. A reception was given at Mr. and Mrs Anstice's house later in the day. After four days the bride and bridegroom returned to Bongandanga. We wish them every blessing in their service for the King" (Congo Mission News/Nouvelles Missionnaires du Congo No 98).

⁵⁷ David Langford, Areas of Pastoral Concern (MS) - Marriage 1985, 8. Andere schätzten die nötige Arbeitszeit, um die Kosten der kirchlichen Trauung aufzubringen. auf ein Jahr (Int. Donald Muchmore 30.12.1986). Aber auch das würde nach Einkommensverhältnissen 30 000 DM bedeuten.

sondern zwei gesellschaftliche Wandlungsprozesse: Zum einen die gewaltig steigenden Brautpreise, zum anderen die wachsende gesellschaftliche Stratifikation. Die eine Entwicklung machte für die meisten Afrikaner eine Zahlung des vollen Brautpreises bis zum Zeitpunkt der Eheschließung unmöglich,⁵⁸ die andere ermöglichte einer kleinen Gruppe immer aufwendigere Hochzeitsfeiern.⁵⁹

Zusätzlich erschwert wurde die Situation dadurch, dass die Kirchen die kirchliche Trauung zwar, theologisch durchaus berechtigt, an die Erfüllung gewisser bürgerlicher Voraussetzungen banden, aber Veränderungen dieser bürgerlichen Form der Eheschließung nicht einkalkulierten. Durch den gestiegenen Brautpreis ist in vielen Gegenden, z.B. in Nordostzaire und in Kenya, die „Eheschließung durch Weglaufen“ die übliche Form geworden. Nach kirchlichem Verständnis handelt es sich dabei aber nicht um eine Eheschließung, sondern bestenfalls um eine „wilde Ehe“, die mit Ausschluss aus der Sakramentsgemeinschaft geahndet werden muss. Die „Eheschließung durch Weglaufen“ ist aber durchaus eine gültige Form bürgerlicher Eheschließung: Zuerst sucht der junge Mann über die üblichen Vermittler die Braut, dann spricht er mit ihr (auch über den Brautpreis), sie nimmt sich Zeit, über den Bewerber Erkundigungen einzuziehen, und wenn sie dann ihr Jawort gibt, wird ein Abend festgelegt, an dem sie von zu Hause „wegläuft.“ Im Haus der Familie des Bräutigams wird sie gebührend empfangen, teilweise auch mit einer guten Mahlzeit. Von nun an leben sie zusammen. Die Eltern der Braut werden sofort benachrichtigt, so dass ein Datum für die Brautpreisverhandlungen festgelegt werden kann.⁶⁰

Früher waren kirchliche Trauungen die Norm, heute sind sie seltene Ereignisse. In der auf die Unevangelized Fields Mission zurückgehenden

⁵⁸ Es spricht viel dafür, dass auch der brautelterlichen Familie in der Rege eine volle Zahlung vor der Hochzeit unerwünscht ist, weil nach der vollen Zahlung des Brautpreises die Kontrolle der älteren Generation über die jüngere spürbar abnimmt.

⁵⁹ Ein Blick in die kenyanischen Tageszeitungen genügt, um an den Seiten mit Hochzeitsfotos den gesellschaftlichen Wert der kirchlichen Trauung zu ermessen.

⁶⁰ Ausführlich beschrieben in: David Langford, *Areas of Pastoral Concern - Marriage* (MS) 1985, 6. Langford beschreibt die Situation unter den Hema in Nordostzaire im Bereich der CECA20 [AIM]. In vielen Gebieten Ostafrikas ist die Situation aber nicht grundsätzlich anders.

Gemeinde in Kisangani hat in 10 Jahren keine kirchliche Trauung stattgefunden,⁶¹ im nördlichen Teil der CECA20 gibt es praktisch keine kirchlichen Trauungen.⁶² Anders bestellt ist es im südlichen Teil um Oicha, wo zwar die Tendenz auch fallend ist,⁶³ aber die Zahl der kirchlichen Trauungen doch noch bei 50% liegt.⁶⁴ Im Tana River District der AIC kommen kaum kirchliche Trauungen vor,⁶⁵ auch nicht im Missionsgebiet der AGC in West Pokot während einer halben Generation Missionsarbeit. Dazu wurde einer der beiden einheimischen Evangelisten aus seinem Dienst entlassen, weil er auf traditionelle Weise heiratete.⁶⁶ Besonders problematisch wird die Situation in der AIC und in einigen anderen Kirchen, weil nur die kirchliche Trauung als gültige Form der Eheschließung anerkannt ist und damit alle anderen Formen⁶⁷ von der Teilnahme am Abendmahl und von gemeindlichen Führungsämtern⁶⁸ ausschließen. Auch in der CECCA1 6 nimmt die Zahl der kirchlichen Trauungen ab.⁶⁹

⁶¹ Inzwischen wird hier der Verzicht auf die kirchliche Trauung sogar durch eine Legende legitimiert: Vor vielen Jahren habe es einmal eine kirchliche Trauung in Kisangani gegeben, aber die Braut sei ihrem Manne noch in der Hochzeitsnacht davongelaufen. Seitdem hat es keine kirchliche Trauung mehr gegeben. Deswegen ist eine kirchliche Trauung ein schlechtes Omen für eine Ehe (Int. Hilde Moro 5.1.1987).

⁶² David Langford, Areas of Pastoral Concern - Marriage (MS) 1985, 8; Int. Rev. Ang'apoza Etsea Kila 30.12.1986.

⁶³ Int. Rev. Musangura Mbafefe-Mussamba 3.1.1987.

⁶⁴ Int. Rev. Kasali Yeiye, Rev. Bakwanamaha Mutsungu, Rev. Njialese Makambi, Pasteur Munyighulu Kambashu 3.1.1987, Oicha, CECA20.

⁶⁵ Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986. Erschwert wird die kirchliche Trauung dort noch dadurch, dass es keinen ordinierten Pastor im Distrikt gibt, also zu den Kosten für Kleidung und Festessen auch noch Transportkosten, Spesen und Honorar für den von außerhalb kommenden ordinierten Pastor hinzuzurechnen sind.

⁶⁶ Int. Henry Ng'eno 18.12.1986.

⁶⁷ Im Tana Distrikt auch die staatliche Zivilehe (Int. Pastor Samson Kozi Maliwa 20.12.1986.)

⁶⁸ So konnte es z.B. in Westkenya vorkommen, dass man einen bewährten Sonntagschulleiter zum Ältesten machen wollte, was aber unmöglich war, weil er keine kirchliche Trauung aufzuweisen hatte (Int. Jonathan Hildebrand 14.12.1986).

⁶⁹ Der zu Besuch weilende Präsident der Église Protestante Évangélique de Burkina Faso kommentierte die Situation mit der Bemerkung: "Hier können die Armen nicht heiraten" (Int. Rev. Jean Kambou 13.1.1987).

Selbstverständlich gibt es in der Lehre und Ordnung aller Kirchen keinerlei Verknüpfung zwischen kirchlicher Trauung und dem dazugehörigen (teuren) Fest. In der volkstümlichen kirchlichen Praxis scheint es aber nicht anders möglich zu sein. Als mögliche Lösung bietet sich hier offensichtlich nur die völlige Abschaffung der kirchlichen Trauung an. Sie ist, anders als in der katholischen Kirche, ja theologisch nicht gefordert. In der evangelischen Theologie kommt es nicht auf Art und Ort der Trauung an, sondern auf die Verbindlichkeit der Ehe.

Eine Möglichkeit, der kirchlichen Trauung wieder zu ihrem Recht als Segensbitte für eine geschlossene Ehe zu verhelfen, bietet das in der CECA20 und einigen anderen Kirchen mögliche „Ehegebet“ („malombi ya marriage').⁷⁰ Es wird meist verwendet, wenn ein Paar auf kirchlich nicht anerkannte Weise geheiratet hat, aber nach bürgerlicher Legalisierung auch den Segen der Kirche (und damit die Zurücknahme der Kirchenzucht) erlangen möchte.⁷¹ Zu diesem „Ehegebet“ kommt dann der Pastor in das Haus der Eheleute, liest mit ihnen die entsprechenden Bibelstellen, spricht mit ihnen über die christliche Ehe und spricht ein Fürbit-tegebet für das Paar.⁷² Danach gibt es dann meist noch ein einfaches Essen. Theologisch hat diese Form der kirchlichen Segnung einer Ehe alles, was von einer kirchlichen Trauung verlangt werden kann, und die Kosten sind so gering, dass jedes Paar sich eine solche Trauung leisten kann. Aber dass das „Ehegebet“ nur im Haus stattfindet und nicht in der Kirche, zeigt, dass diese Art der Trauung als zweitklassig angesehen wird. Das wird auch solange so bleiben, wie in der Kirche, wenn auch nur sehr selten, noch die „richtigen“ kirchlichen Trauungen durchgeführt werden.⁷³

⁷⁰ La Constitution de la CECA.

⁷¹ David Langford, *Areas of Pastoral Concern - Marriage* (MS) 1985, 10.

⁷² Ebenda 8; Constitution ya CECA [20].

⁷³ Vgl. hierzu den Vorschlag von Rudolf Bohren, der die Amtshandlungen der Kirche (Trauungen und Beerdigungen) in die Hände der Leiter nachbarschaftlich gegliederter Hausgemeinden legen wollte (Rudolf Bohren, *Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?*, München 1960, 30). Grundsätzlich schreibt er: "Ich meine, dass wir in Zukunft die Wahl haben, entweder nach Rom zurückzukehren oder aber die Fahne der Priesterschaft aller Gläubigen aus dem Reformationsmuseum herauszuholen und hinter ihr her zu gehen: das Pfarramt muss aus der Gefangenschaft der Kasuiken befreit werden, die Gemeinde

Eine Reform des kirchlichen Eherechtes könnte bei der von allen aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen geteilten Überzeugung von der Gültigkeit und Unauflösbarkeit vorchristlicher monogamer Ehen ansetzen,⁷⁴ da diese Überzeugung die Gültigkeit einer Ehe von der bürgerlichen Ordnung abhängig macht. Daran anknüpfend könnte dann jede nach (wechselnder) bürgerlicher Ordnung geschlossene Ehe anerkannt werden. Das wäre bei der staatlich registrierten Zivilehe problemlos, ähnlich wie bei der traditionellen Ehe mit Zahlung des vollen Brautpreises vor der Eheschließung. Darüber hinaus müssten aber die Kirchen bereit sein, auch andere Formen bürgerlich als gültig angesehener Eheschließungen, z.B. die „Eheschließung durch Weglaufen“, anzuerkennen. In diesem Punkt könnten sie auf die in manchen Kirchen geübte Praxis der „bekehrten Ehen“ („converted marriages“) zurückgreifen. Die „Bekehrung einer Ehe“ bedeutet, dass ein nach bürgerlichem Recht vor der Bekehrung verheiratetes Paar in einer einfachen kirchlichen Zeremonie die (gültige) Ehe bewusst unter den Segen Gottes und in den Rahmen der Gemeinde stellt. Solche „Bekehrungen der Ehe“ kommen z.B. in der Africa Gospel Church vor, aber in ihnen liegt auch die Gefahr, die Ehe als natürliche Ordnung abzuwerten.⁷⁵ Auch bei der kirchlichen Trauung hat, wie beim Abendmahl, ein Prozess der „Delegierung“ stattgefunden: Die Trauung ist als höchstes Sakrament⁷⁶

muss zu den Kasualien bevollmächtigt werden, damit in Freude und Leid Koinonia geschehe" (21).

⁷⁴ "Tunakubali ndoa ya asili ni ya kweli. Mutu aliyekwisha kufanya ndoa ya namna hii hawezi kufunga tena ndoa ya Idicristo pamoja na mtu mwingine" (La Constitution de la CECA).

⁷⁵ Als in der Communauté Évangélique Beréenne au Zaïre eine Bewegung zur "Bekehrung von Ehen" aufkam, scheiterte sie am Widerstand derer, die dadurch die Gültigkeit der bürgerlichen Eheschließung in Frage gestellt sahen (Int. Kathy und Thomas Lindquist 20.1.1987).

⁷⁶ Das gilt zwar nicht für die Theologie, wohl aber für die Praxis. Dem wird z.B. in der AIC dadurch Rechnung getragen, dass die lizenzierten Pastoren zwar taufen und Abendmahl austeilen dürfen, die Durchführung kirchlicher Trauungen aber den ordinierten Pastoren vorbehalten bleibt. Als Begründung wird immer wieder angegeben, dass die Pastoren zugleich auch als Standesbeamte fungierten und nur ordinierte Pastoren die staatlichen Bedingungen erfüllten. Der Staat macht aber die Ordination in keiner Weise zur Bedingung. Eine Parallele findet sich dazu in der evangelisch-lutherischen Kirche am Kilimanjaro: Dort gab es ordinierte Pfarrer und nicht-ordinierte Evangelisten. Den bewährteren Evangelisten wurde das Recht zuerkannt, als "Mwinjilisti wa Sinodi" die Sakramente zu verwalten. Vom Pfarrer unterscheidet sie funktional nur, dass sie keine kirchlichen Trauungen durchführen dürfen (Int. Kristosia Mate-Tu 27.7.1972). Eine Parallele besteht auch zu Moody, der in seiner

an die wenigen delegiert worden, die es sich leisten können oder es aus bürgerlichen oder religiösen Gründen⁷⁷ sich leisten müssen.

Durch Kindessegnung, (Teenager-)Taufe und kirchliche Trauung wurden die traditionellen Übergangsriten entweder mit kirchlichen Sakramenten verbunden oder durch diese ersetzt. Die einzige Ausnahme bildet der Tod, der als Übergang vom Zustand des Lebens auf dieser Erde zum jenseitigen Leben in der traditionellen afrikanischen Religion mit gewichtigen Übergangsriten umgeben war.⁷⁸ Auch für Christen hat die Beerdigung rituelle Formen, zu denen einige Tage oder Wochen nach der Beerdigung ein „Trauergedenken“ (kilio) gehören kann mit Weinen, Predigen und Gesang.⁷⁹ Aber nirgendwo hat die Beerdigung sakramentalen Charakter gewonnen, weil sie nicht planbar ist und sich deswegen einer Anbindung an die kirchlichen Amts- und Machtstrukturen verweigert. Deswegen dürfen Evangelisten und Katechisten, ja selbst örtliche Älteste Beerdigungen durchführen, und selbst Frauen kann beim „kilio“ eine führende Rolle zufallen.

Wandlungen des Sakramentsverständnisses

In der Tauf- und Abendmahlstheologie der Glaubensmissionen und in der Praxis ihrer Führer lässt sich gegenüber der klassischen reformatorischen Theologie eine starke „Subjektivierung“ feststellen. Die Gültigkeit der Taufe ist in jedem Fall vom Glauben des Getauften abhängig. Wenn Kindertaufe und Glaubenstaufe auch als theologisch gleichberechtigt anerkannt werden, so besteht doch in der Praxis eine deutliche Tendenz

North Market Mission alle sacramentalen Handlungen ("rites") vollzog, nur keine Trauungen (William R. Moody, D.L. Moody, New York 1930, 99).

⁷⁷ Selbst in der CECA16, wo man die Teilnahme am Abendmahl nicht von der kirchlichen Trauung abhängig macht, müssen Bewerber für das Institut Supérieur Théologique de Bunia eine kirchliche Trauung nachweisen. Anders in der Communauté Évangélique Beréenne au Zaïre, in der für die Ordination nur die staatlich registrierte Zivilehe Voraussetzung ist (Int. Kathy und Thomas Lindquist 20.1.1987).

⁷⁸ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London/Ibadan/Nairobi ²1970 (1969) "Death and the Hereafter" 149-165.

⁷⁹ Hierbei spielt z.B. in der CECA20 die Frauengruppe der jeweiligen Gemeinde die Hauptrolle (Int. Mrs Shoemaker 2.1.1987).

zur Glaubenstaufe, die als die „subjektivere“ Form verstanden werden kann. Eine Spitze des „subjektiven“ Taufverständnisses ist das in den Glaubensmissionen vorhandene Recht, die eigene Kindertaufe für ungültig zu erklären und die Glaubenstaufe an sich vollziehen zu lassen. Der subjektive Charakter dieses Taufverständnisses wird noch dadurch unterstrichen, dass diese „Wiedertaufe“ oft nur als Schritt persönlicher Erkenntnis verstanden wird, der keinerlei ekklesiologische Relevanz hat. Beim Abendmahl hat eine ähnliche Verschiebung stattgefunden. Es ist in den Glaubensmissionen nicht überflüssig geworden. Doch das „objektivere“ Abendmahl, das den Empfängern gereicht wird, wurde als *nota ecclesiae* ersetzt durch die Gemeinschaft, die von den Teilnehmern selbst gestaltet wird und deshalb mehr subjektive Elemente enthält.

Trotz starker Betonung der subjektiveren Aspekte des Sakramentsverständnisses nahmen die Glaubensmissionen keine Abgrenzung gegen die objektiven Elemente von Taufe und Abendmahl vor, wie z.B. die Quäker und die Heilsarmee. Das ermöglichte es den Missionaren der Glaubensmissionen, den objektiven Aspekten der Sakramente wieder mehr wicht zu verleihen. Taufe und Abendmahl bekamen in ihrer Arbeit in Afrika wieder ekklesiologische Bedeutung. Die Taufe wurde in den meisten Missionsgebieten nur nach der Bekehrung vollzogen und bedeutete zugleich Aufnahme in die Kirche. Aber auch da, wo die Kindertaufe eingeführt wurde, bedeutete die Taufe zugleich Aufnahme in die Kirche. In vielen Fällen wurde der objektive Aspekt der Glaubenstaufe zusätzlich dadurch betont, dass sie nicht, wie z.B. bei den Konferenzen der CMA, auf das Bekenntnis des Glaubens hin erfolgte, sondern erst nach einem langen Prozess der Leistung (Bewährung, Taufunterricht) von den Inhabern der kirchlichen Autorität *gewährt* wurde.

Auch beim Abendmahl nahm dieser Prozess der stärkeren Betonung der objektiven Aspekte durch die Missionare sehr früh seinen Anfang. Während die Glaubensmissionen in Europa und Amerika die unterschiedlichsten Abendmahlsverständnisse akzeptierten und dem einzelnen die Entscheidung überließen, ob er persönlichen Glauben zur für alle gültigen Bedingung für die Teilnahme am Abendmahl machen wollte oder nicht, war in Afrika die Bindung der Abendmahlsteilnahme an den persönlichen Glauben selbstverständlich. Hinzu kam noch die

Bindung an die Kirchengenossenschaft: Am Abendmahl durfte nur teilnehmen, wer von den Inhabern der kirchlichen Autorität *zugelassen* wurde.

In den heute selbständigen afrikanischen Kirchen wird auch den objektiven Aspekten der Taufe wesentlich mehr Gewicht beigemessen, als dies in der ursprünglichen Theologie der Glaubensmissionen der Fall war. Dies geschah nicht entgegen der Praxis der Glaubensmissionen, sondern in Anknüpfung an ihre in Afrika „objektivere“ Praxis der Taufe.

Auch in der Abendmahlspraxis haben die Missionare in Afrika schon früh den objektiven Aspekten größeres Gewicht eingeräumt als in Europa und Amerika. Durch den von den Missionaren begonnenen und von den afrikanischen Kirchenführern konsequent weitergeführten Prozess der Bindung des Abendmahls an das ordinierte Amt und in vielen Fällen zusätzlich durch die Bindung der Teilnahme an die kirchliche Trauung hat das Abendmahl für das praktische Gemeindeleben stark an Bedeutung verloren. In vielen Kirchen gehört die Teilnahme am Abendmahl nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten des Christenlebens, sie ist vielmehr eine Auszeichnung für besondere „Leistungen.“ Damit gewinnt das Abendmahl, anders als die Taufe, in den afrikanischen Kirchen nicht den Charakter einer *nota ecclesiae*, sondern einer Zusatzqualität.

Kapitel 14

Der Wandel des Amtsverständnisses

Während in der lutherischen Theologie das Amt nur selten als *nota ecclesiae* gesehen wird¹ und in der reformierten Theologie praktisch nie,² gehört in der anglikanischen Theologie das Amt zu den konstitutiven Elementen der wahren Kirche.³ Mag das Amt theologisch auch unterschiedlich eingeordnet werden, gemeinsam ist allen drei Traditionen sowohl die Wichtigkeit des Amtes als auch die Bindung der Sakramentsverwaltung an das Amt. Eine Kirche ohne Amt ist kaum denkbar, und alle drei Kirchen sind (wenn auch in unterschiedlicher Weise) zentral organisiert. Im Gegensatz zum Amtsverständnis der Reformation Kirchen steht das kongregationalistische Gemeindeverständnis der Täufer und vieler Freikirchen. Nach diesem Verständnis ist die Ortsgemeinde die höchste Autorität. Sie legt fest, welche Ämter es in ihr gibt und wer sie innehaben kann. Noch weiter entfernt vom reformatorischen Verständnis ist die Brüderbewegung, die keine zentrale Organisation und kein kirchliches Amt kennt.⁴

¹ Luther hält in "Gegen Ambrosius Catharinus" (1521) das Amt nicht für nötig (WA 7,720,7-13), in "Von den Konziliis und Kirchen..." (1539) ist es eins von sieben *notae* (WA 50,632,35). Bei Melanchthon wird dann der den Dienern am Wort gebührende Gehorsam zeitweise (1552ff, nicht in den Loci von 1543 und 1559) zum dritten Kennzeichen der wahren Kirche (Johannes Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit* 45).

² Dem Verständnis des Amtes als Kennzeichen der Kirche könnte Calvin insofern nahekommen, als er das Hören auf die Predigt [der Amtsträger] als Kennzeichen der wahren Kirche ansieht (ebenda 51). *Confessio Helvetica Posterior* 18 und auch *Confessio Augustana* 5 sehen das Amt als von Gott verordnet an.

³ 39 Artikel (Artikel 23;26).

⁴ John Nelson Darby, *Gaben und Ämter in der Versammlung (Gemeinde) Gottes*, Wuppertal 1926. Eine gewisse Einschränkung ist hier zu machen: Die Offenen Brüder kennen den Dienst des Ältesten.

Das „schwache“ Amtsverständnis in der Heimat

Durch ihren interdenominationellen Charakter sind die Glaubensmissionen festgelegt, hinsichtlich Kirchenordnung und Amt die vorhandenen Ordnungen der verschiedenen evangelischen Kirchen zu akzeptieren. Das kann den Eindruck erwecken, als hätten die Glaubensmissionen kein spezifisches Amtsverständnis. Die Äußerungen der Führer der Glaubensmissionen und ihre Biographien zeigen jedoch, dass es durchaus ein „typisches Amtsverständnis der Glaubensmissionen“ gibt, das in Theorie und Praxis mit der interdenominationellen Auffassung der Nicht-Einmischung in ekklesiologische Fragen koexistiert. Die deutlichste Sprache spricht die denominationelle Zugehörigkeit der Gründer der frühen Glaubensmissionen:⁵ Hudson Taylor gehörte erst zu den Methodisten, dann zu den Brüdern, dann zu einer Mission Hall, später war er Baptist.⁶ Die Guinness Familie gehörte erst zu den Brüdern,⁷ dann zu Thomas Barnardos unabhängigem Edinburgh Castle Tabernacle, schließlich zu Archibald Geikie Browns East London Tabernacle, einer unabhängigen Baptistengemeinde. A.B. Simpson war Leiter einer unabhängigen Gemeinde. Karl Kumm blieb zwar Lutheraner, war aber nicht aktiv in dieser Kirche. Bingham hatte sich bei der Heilsarmee bekehrt, stand, als er sie verließ, den Ansichten der Brüder nahe und arbeitete vor seiner ersten Reise nach Nigeria für eine unabhängige Gemeinde, dann war er Baptist. Selbst Spencer Walton, der einzige Anglikaner unter den frühen Gründern, gehörte zuerst zu den Brüdern.⁸

⁵ Hierzu ausführlicher S. 159ff.

⁶ Er wurde Mitglied der Westbourne Grove Baptist Church, West London, und hielt seine Mitgliedschaft dort auch aufrecht, als er im Norden und Osten Londons wohnte und am Leben anderer Gemeinden verschiedener Benennung teilnahm (A.J. Broom-hall - Moira McKay 31.7.1987).

⁷ Die de facto Zugehörigkeit zu den Brüdern begann spätestens 1860 und geht auf Fanny Guinness zurück, die einen Quäker-Hintergrund hatte zu einer Zeit, als die Quäker stark von der neu aufgekommenen Brüderbewegung beeinflusst wurden. Zeichen dieser Nähe zu den Brüdern ist eine der allerersten Veröffentlichungen von Fanny Guinness: An answer to the question "Who are the Plymouth Brethren", Philadelphia 1861. Die Frage der Anerkennung des geistlichen Amtes trennte Grattan Guinness später zunehmend von den Brüdern: A Letter to the "Plymouth Brethren" on the Recognition of Pastors, London 1863.

⁸ Am Tag nach seiner Bekehrung schloss er sich den Brüdern an. Er hörte unter anderem die Bibelvorträge des bekannten Dr. Cronin (Walton Diary 19.2.1872, zitiert in Weeks, Spencer

In Skandinavien kamen die Führer der Glaubensmissionen aus den Gemeinschaftsbewegungen innerhalb der lutherischen Kirche oder, wie bei John Ongman, der Baptisten. Ongman war zwar Mitglied und Pastor der Denomination der Baptisten, baute aber schon sehr früh in Örebro und darüberhinaus eigene Gemeinden und andere eigene Strukturen auf (Konferenzen und Bibelschule).

Die Gründer der frühen Glaubensmissionen gehörten also entweder zu unabhängigen Gemeinden oder aber zu Gemeinden, die sich, wie die Filadelfia Gemeinde John Ongmans in Örebro, sehr unabhängig verhielten.⁹ Wer von ihnen zu einer Denomination im traditionellen Sinn gehörte, hatte in ihr kein bedeutendes kirchliches Amt inne.¹⁰ Daraus ergibt sich, dass sie dem kirchlichen Amt entweder keine oder nur eine geringe Bedeutung beigemessen haben.¹¹ Die Herkunft der Gründer wurde zu einer Vorgabe für ein kongregationalistisch/independentistisches Organisationsprinzip der afrikanischen Kirchen, das von ihren Missionen angestrebt wurde. Keine der Glaubensmissionen war der offiziellen Struktur einer Kirche verbunden.¹² Manche waren sogar unter

Walton 7 [Der Eintrag ist auf 19.1. datiert, es handelt sich aber, wegen des Eintrags über seine Bekehrung am Tag vorher (18.2.), um den 19.21.

⁹ Ongmans theologische Prägung geht auf A.B. Simpson und dessen Heiligungstheologie zurück (J. Magnusson, 50 år i ord och bild 1892-1942. Jubileumskrift for Örebro Missionsförening, Örebro 1942, 12f).

¹⁰ Bingham war eine Zeitlang Prediger der Baptistengemeinde Newburgh, wurde aber auch in dieser Zeit von ihr nur teilweise bezahlt. Spencer Walton war Evangelist der anglikanischen Parochial Missionary Society gewesen, hatte sich aber 1885 von ihr gelöst, um unabhängig arbeiten zu können (Weeks, Spencer Walton 27), vier Jahre bevor er die Cape General Mission gründete.

¹¹ Warneck kritisiert sie deswegen immer wieder: In Abriss 112 kritisiert er, dass von den 327 Männern der CIM nur 75 ordiniert sind. Zur NAM bemerkt er, dass sie überhaupt keine ordinierten Missionare habe ("ob die männlichen Missionare, unter denen kein einziger 'Reverend' sich befindet, ihrer schweren Aufgabe gewachsen sind, ist zweifelhaft" [333]), und zur Mission der englischen Brüderbewegung stellt er verständnislos fest, dass sie nur mit Laienmissionaren arbeitet [167], ohne sich klar zu machen, dass die Brüderbewegung keine Ordination kennt und deswegen auch keine Laienmissionare.

¹² Eine teilweise Ausnahme ist hier die SUM, die durch einige Freikirchen eine gewisse offizielle Billigung erhalten hatte. Außerdem waren später die beiden denominationellen amerikanischen Zweige offizielle Missionen der betroffenen Kirchen. während der dänische und der norwegische Zweig zwar denominationell waren, aber nicht offiziell mit der lutherischen Landeskirche verbunden.

deutlicher Kritik durch die etablierten Kirchen entstanden, und manche verstanden sich auch in gewissem Maße als Kritik an den etablierten Kirchen. Neben der unabhängigen Gemeinde, die Männern wie Taylor, Guinness, Simpson und Bingham als Ideal vorschwebte, boten die verschiedenen Gemeinschaftsbewegungen ein anderes Strukturmodell, das mit seinem Vereinscharakter eine gewisse Zentralisierung kannte. Die Stellung zu den Landeskirchen war von einer Zwiespältigkeit gekennzeichnet: Das kirchliche Amt wurde (theoretisch) voll anerkannt, aber sehr oft nur für bestimmte Amtshandlungen ernstgenommen. Deswegen gab es schon sehr früh Bestrebungen, die Spannungen dieser dualen Amtsstruktur durch die Umwandlung einer Gemeinschaftsbewegung in eine Freikirche zu lösen.¹³

Die Gründer der Glaubensmissionen hatten kein oder ein kaum ausgeprägtes Amtsverständnis.¹⁴ Sie waren aber auch nicht amtsfeindlich oder amtskritisch gesinnt. Begegnete ihnen einmal ein Bischof, wurde ihm die nötige Ehre erwiesen.¹⁵ In manchen Missionen schätzte man es sehr, wenn man höhere denominationelle Amtsträger in den Councils oder als „Referees“¹⁶ hatte.

¹³ In Schweden sind Svenska Alliansmissionen und Helgelseförbundet diesen Weg gegangen, in Finnland die Vapaakirkko, in der Schweiz (anders als in Deutschland) die Chrischona Gemeinschaften. (Viele Mitglieder der Chrischona Gemeinden behalten aber in der Schweiz trotz eigener Gottesdienste und Sakramentsverwaltung die Mitgliedschaft in den Schweizer Kantonalkirchen aufrecht). Die Örebro Missionsförening hat nicht als typische Gemeinschaftsbewegung begonnen, sondern als evangelistische Heiligungsbewegung im Rahmen der Baptistengemeinden. Vgl. Björn Cedersjö: Lennart Thörn (Hg.), *Enade och åtskilda*, Örebro 1989, 139.

¹⁴ Die SUM und die Africa Industrial Mission hatten als Glaubensgrundlage die Basis der Evangelischen Allianz übernommen, deren Punkt 9 lautet "[We believe in] The Divine institution of the Christian Ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper."

¹⁵ Durchaus eng waren die Beziehungen der CMA zu William Taylor, dem methodistischen "Bischof von Afrika", und der SUM zu Bischof Tugwell von Nigeria, der nach seinem Ausscheiden aus dem Dienst der CMS einer der ehrenamtlichen "Direktoren" der SUM wurde.

¹⁶ Die "Referees" als Mitglieder des "Councils of Reference" arbeiteten nicht aktiv an der Leitung der betreffenden Mission mit, sondern empfahlen sie und verbürgten sich für deren Qualität.

Ordination

Konkret werden musste das Amtsverständnis der Glaubensmissionen in der Einstellung zur Ordination. Von den frühen Missionaren der CIM war niemand ordiniert. Das war typisch für die erste Phase der frühen Glaubensmissionen. Einer der Gründe dafür ist das geringe Einkommen, das sie, im Vergleich zum heimischen Pfarramt, Ordinierten bieten konnten. Außerdem rekrutierten sie ihr Personal aus Kreisen, in denen Ordination kaum eine Rolle spielte.¹⁷ Nicht zuletzt waren sie auch bewusst bemüht, solche als Missionare zu gewinnen, die für andere Missionen nicht akzeptabel gewesen wären¹⁸ und damit noch weniger für Kirchengemeinden. Hinzu kam noch, dass die Vorbilder der Glaubensmissionen, die großen Prediger und Evangelisten, oft selbst nicht ordiniert waren: Weder Spurgeon noch Müller noch Moody, auch nicht Major Whittle, der A.T. Pierson und A.B. Simpson nachhaltig beeinflusste.

Auf drastische Weise drückt C.T. Studd die Grundhaltung der Glaubensmissionen treffend aus, wenn er schreibt: „Ordination bedeutet mir nicht viel, nur die Ordination Gottes, und die geschieht auf Wegen, die Er wählt.“¹⁹ A.B. Simpson drückte dasselbe etwas zurückhaltender aus: „Wir brauchen keine Ordination. Die Ordination des Heiligen Geistes genügt.“²⁰ Diese Ansicht vertrat er, obwohl er presbyterianisch ordiniert war und auch selbst Missionare ordinierte.²¹ Die Southern

¹⁷ Die Brüderbewegung und die Quäker kannten keine Ordination, die Gemeinschaftsbewegung überließ sie den etablierten Kirchen, und für Baptisten war sie nicht so wichtig, da sie keine Amtsrechte vermittelte, die ein Laie nicht auch hatte.

¹⁸ Im Sommer 1881 ging A.B. Simpson innerlich tief bewegt am Strand des Camp Grounds Old Orchard auf und ab und bat Gott "to raise up a great missionary movement that would reach the neglected fields of the world and utilize the neglected forces of the church at home, as was not then being done" (Samuel J. Stoesz, CMA Centennial Project [1986] 1,222).

¹⁹ Walker, Fool and Fanatic? 114. [Der Brief ist undatiert, nach 1913, Übersetzung: Fiedler].

²⁰ A.B. Simpson, New Testament Missionary Types, Predigt über Philemon 17 während der Nyack Covention am 29.7.1906 in: Simpson, Missionary Messages 48. [Übersetzung: Fiedler].

²¹ Der erste von der Christian Alliance Ordinierte war der Kanadier William Cassidy (Reynolds, Footprints 458). Am Tag vor seiner Ausreise ordinierte A.B. Simpson Peter Cameron Scott, den späteren Gründer der AIM (Richardson, Garden of Miracles 24). Die große Mehrzahl der CMA Missionare wurde aber nicht ordiniert. Anders als in den klassischen deutschen Missionen gab es keine "eingeschränkte Ordination", die nur für die Mission gültig war.

Morocco Mission begründete die Nicht-Notwendigkeit der Ordination mit der Bedeutung der Bekehrung: „Sollen die, denen Gott die Bekehrung von Seelen schenkt, nicht auch fähig sein, sie in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen?“²²

Bei all dem hatten die Missionare eben doch das Verständnis, ordiniert zu sein. Von einem der Gründer der Egypt General Mission wird berichtet, dass einer seiner Lieblingsverse lautete:²³

Christ, the Son of God, hath sent me
Through the midnight lands;
Mine the mighty ordination
Of the pierced hands.

Dasselbe Motiv nimmt der Biograph Spencer Waltons auf, wenn er sagt, dass Walton keine Ordination gehabt habe außer der „mächtigen Ordination der durchbohrten Hände“²⁴

Dieser Vers stammt aus einem Gedicht über Paulus in einem von Frances Bevan herausgegebenen Gedichtband, dessen Hauptelement Gedichte der deutschen Mystik sind.²⁵ Schon die Mystik macht den Wert verständlich, der in den Glaubensmissionen diesem Gedicht zugemessen wird. Aber das mit C.P.C. gezeichnete Gedicht ist nicht von einem deutschen Mystiker geschrieben, sondern von der Herausgeberin des Buches selbst.²⁶ Hier zeigt sich der andere Grund für die Wertschätzung:

²² The Reaper 1888, zitiert in: Steele, Not in Vain 129 ("Will those whom God honours in the conversion of souls not be warranted to receiving them into church fellowship? Or would it be better that they should remain in their sins, rather than plan admission into the church of Christ by the hands of unauthorized laymen?").

²³ Douglas D. Porter, At Thy Disposal. The Beginnings of the Egypt General Mission, London 1934, 2.

²⁴ Weeks, Spencer Walton 41.

²⁵ Frances Bevan, Hymns of Ter Steegen, Suso and Others, London 1894.

²⁶ Frances Bevan folgte auch der Sitte der Autoren der Brüderbewegung, nicht mit ihrem Namen zu zeichnen, sondern nur mit Initialen. Frances Bevan zeichnete aber nicht mit einer Abkürzung ihres Namens, sondern des Hauses, in dem sie das Lied gedichtet hatte. Dieses Gedicht wurde in Chalet Passiflora in Cannes (C.P.C.) verfasst (John S. Andrews, Frances Bevan: Translator of German Hymns in: Evangelical Quarterly 1962,206-213; 1963,30-38 [208]; Andrew Walls – Fiedler 4.2.1988).

Frances Bevan gehörte zu den Brüdern, und ihr Verdienst war es, der englischen Brüderbewegung das Liedgut der deutschen Mystik zugänglich gemacht zu haben. In ihrem Gedicht gibt Frances Bevan in mystischer Sprache genau dem Amtsverständnis der Brüderbewegung Ausdruck: Das Amt ist aus dem Bewusstsein der Berufung und Begabung durch Christus abzuleiten und bedarf keiner menschlichen Bestätigung.²⁷ Also ist auch eine Ordination nicht nötig. Die letzte Konsequenz aus dieser Auffassung, die in der Brüderbewegung auch gezogen wurde, war die Freimission.²⁸ Diesen letzten Schritt sind die Glaubensmissionen bewusst nicht gegangen. Für sie ist die göttliche Berufung auch an keine menschliche Vokation gebunden, schließt aber die Einordnung in die Gemeinschaft einer Mission keineswegs aus. Diese Einordnung bedeutet aber nicht Unterordnung, die Missionare sind nicht Angestellte, sondern Mitglieder der Mission.

Da die Glaubensmissionen die Ordination nicht für wesentlich hielten, aber auch nichts gegen sie einzuwenden hatten, solange für Ordinierte keine Sonderstellung verlangt wurde, waren sie durchaus bereit, ordinierte Missionare auszusenden. Hudson Taylor legte allerdings Wert darauf, dass in Veröffentlichungen alle Namen ohne Titel gedruckt wurden.²⁹ Andere Missionen waren da weniger zurückhaltend; manchmal erweckt es auch den Eindruck, dass gerade Titel als Symbol der Respektabilität geschätzt waren. Die Überzeugung, dass Ordination nicht nötig sei, stieß sich gelegentlich mit den gesellschaftlichen Realitäten. Amerikanische Eisenbahngesellschaften waren manchmal schwer zu überzeugen, dass die Missionare einer Glaubensmission zwar nicht ordiniert waren, aber doch auf den Tarif für Geistliche Anspruch hatten. Noch viel schwieriger wurde es in bestimmten Ländern, wenn es darum ging, Trauungen durchzuführen. In einem solchen Fall besann

²⁷ John Nelson Darby, Gaben und Ämter in der Versammlung (Gemeinde) Gottes, Elberfeld 21926.

²⁸ Das gilt nicht für die Mehrheit der deutschen Brüderbewegung nach 1950. Die von Ernst Schrupp geprägte Wiedenester Mission wurde im Unterschied zu den Prinzipien der englischen Brüder als Mission strukturiert. Sie trug dem Anliegen der Brüder durch die starke Betonung der "sendenden Ortsgemeinde" Rechnung und versteht sich als Organ der Gemeinden.

²⁹ Moira J. McKay, Faith and Facts 121.

sich C.T. Studd sogar darauf, dass er ja auch ordiniert sei, und zwar durch Moody und Torey bei der Northfield Convention nach seiner Rückkehr aus China.³⁰ Dabei machte es ihm nichts aus, dass Moody selbst gar nicht ordiniert war³¹ und er, C.T. Studd, von Ordination durch Menschenhand nicht viel hielt. Wenn es darauf ankam, sein Ordiniert-sein nachzuweisen, konnte er sogar noch eine zweite „Ordination“ nachweisen, die Handauflegung durch Reginald Radcliffe,³² einen der Brüderbewegung nahestehenden Evangelisten, der maßgeblich an der Erweckung von 1859, besonders in Schottland, beteiligt war.³³

Ein anderes Beispiel einer „nützlichen“ Ordination ist der schon erwähnte Fall des Presbyterianers Maxwell, der zum anglikanischen Geistlichen ordiniert wurde, um die von der Church Missionary Society gewünschte Übernahme der Missionsstationen Panyam und Kabwir in Nigeria zu erleichtern.³⁴ Auch der WEC-US hielt es für ratsam, nicht nur vorhandene Ordinationen anzuerkennen, sondern unter gewissen Bedingungen auch bei einer Denomination, wie zum Beispiel der Fellowship of Gospel Churches, um die Ordination von Missionaren nachzusuchen.³⁵ Dabei wurde es gern gesehen, wenn an einer so durchgeführten Ordination Vertreter verschiedener Denominationen mitwirken konnten.³⁶

³⁰ Über die Eheschließung von Edith Studd und Alfred Buxton berichtet C.T. Studd: "The service was sweet, and not over long. My ordination - that of D.L. Moody and Dr Torey - was the authority for the performance of the religious ceremony" (Norman P. Grubb, C.T. Studd. Cricketeer and Pioneer, London 1933).

³¹ Er lehnte die ihm verschiedentlich angebotene Ordination ab, weil er frei von allen Denominationen bleiben wollte (Flood, The Story of Moody Church 9).

³² (1825-1890). Zu seiner Person: Jane Radcliffe, Recollections of Reginald Radcliffe. By his Wife, London oJ. [ca. 18961.

³³ Walker, Fool and Fanatic? [undatierter Brief, nach 1913, Antwort an C., der zwar nicht an dem Erfolg seiner Arbeit zweifelte, wohl aber daran, ob er berechtigt sei, Diakone und Älteste zu ordinieren]. - Als Reginald Radcliffe 1859 in Kontroversen geriet, weil er unordiniert in etablierten Kirchen evangelisierte, schlug ihm einer der Pfarrer vor, sich ordinieren zu lassen. Jane Radcliffe gibt seine Reaktion so wieder: "His curt and emphatic reference in his correspondence to this proposal was, 'I hope, never!'" (Jane Radcliffe, Recollections 49). Bei dieser Meinung blieb er bis an sein Lebensende.

³⁴ Zu der damit verbundenen Regelung der Tauffrage siehe S. 471.

³⁵ NN - Uncle Don 11.10.1944.

³⁶ NN - The India Party 13.5.41.

Wie sehr die Ordination außerhalb der Glaubensmissionen eine Statusfrage war,³⁷ zeigt die dringende Forderung Spencer Waltons, des Gründers der South Africa General Mission, an Mercer, den Feldleiter der SAGM,³⁸ keine „billigen Ordinationen“ zuzulassen, da sie von den „Kirchen in Südafrika“ nicht anerkannt würden und die Beziehungen zu ihnen nur erschwerten.³⁹

Die Glaubensmissionen sehen den durch Ordination definierten geistlichen Stand nicht als eine göttliche Ordnung oder biblische Regelung an, sondern als eine zufällige, in der Geschichte gewachsene Ordnung. Das würde etwa der Theologie vieler Baptistengemeinden entsprechen, die zwar für den hauptamtlichen Dienst ordinieren, eine Ordination aber als Bedingung für die Amtsausübung nicht für nötig halten. Ordination ist Segnung für den hauptamtlichen Dienst, schließt aber Laien von keinem

³⁷ Die fehlende Ordination war schon 1859 für Hudson Taylor zum (praktischen, nicht theologischen) Problem geworden, und er hatte an seine Mutter geschrieben, dass sie nach seinem methodistischen Laienpredigerzertifikat suchen möchte, damit er zeigen könne, dass seine [innere] Berufung von der Kirche anerkannt worden sei. Dabei störte es ihn nicht, dass er zuerst von der etablierten Methodistenkirche zur "Reformgruppe" gewechselt hatte und dann zu den Brüdern. "[The local preacher's certificate] would be very useful to me here, and might help to neutralize the harm done to me by... some... who *did* wish to represent me as one totally worthless, called by no one, connected with no one, and recognized by no one as a minister of the Gospel... The title Revd I do not wish for - but the title Minister of the gospel I do claim, for this is the work God has called me to and is graciously helping and blessing me in" (Zitiert in Broomhall, *If I had a Thousand Lives* 173). Taylor verstand sich als von Gott ordiniert und hat nie eine formale Ordination erhalten. Auf Empfehlung von W.G. Lewis von der Baptist Missionary Society akzeptierte er es später, Reverend genannt zu werden (Broomhall, *If I had A Thousand Lives* 248), maß dem Titel aber keine Bedeutung bei: "There were too many who liked to be 'Rev.' but had no self claim to it" (A.J. Broomhall - Moira McKay 31.7.1988).

³⁸ Mercer war beim Zusammenschluss der Cape General Mission und der South East Africa Evangelistic Mission aus dieser in die South Africa General Mission (heute AEF) gekommen.

³⁹ "It would appear to the leaders out here, as well as to many of the missionaries in the field, a great mistake (to use a homely phrase) for 'Dick. Tom and Harry' to be ordained. These cheap ordinations are not recognized by the Churches out here and only make our position with them the more unsatisfactory... I might add that Scott Searles ordination has brought the Mission into a considerable amount of ridicule, at which I am not in the least surprised" (Mercer - Walton 4.5.1903). Aus Gewissensgründen bestand Loose darauf, ordiniert zu werden (Mercer - Walton 31.3.1903). Die Ordination fand in einer Gemeinde der Kongregationalisten in London statt.

Amt der Gemeinde aus.⁴⁰ Insgesamt ist die Stellung der Glaubensmissionen zur Ordination von einer gewissen Spannung gekennzeichnet. Man ist von ihrer Notwendigkeit nicht überzeugt, ist aber durchaus bereit, dem Ordinationsverständnis der etablierten Kirchen entgegenzukommen und die Vorteile der Ordination auszunutzen. Die Haltung der Glaubensmissionen zur Ordination entspricht damit im Wesentlichen der pragmatischen Haltung der Glaubensmissionen gegenüber den Kirchen insgesamt.

Das kirchliche Amt und die Ämter: Neubelebung des Evangelistenamtes

Im Neuen Testament ist nicht von *einem* kirchlichen Amt die Rede, sondern von vielen verschiedenen Ämtern, Gnadengaben und Diensten. Im Lauf der Kirchengeschichte hat sich die Zahl der Ämter auf wenige reduziert. Diese Entwicklung haben die Glaubensmissionen im Prinzip nicht in Frage gestellt, aber sie haben gemeinsam mit einigen Gemeinschaftsbewegungen den bedeutenden Versuch unternommen, besonders *ein* biblisches Amt wieder neu zur Geltung zu bringen: das Amt des Evangelisten. Zuerst ist Theodor Christlieb⁴¹ zu nennen. Wenn er auch eher in den Bereich der klassischen Missionen gehörte, so reichten doch seine Bemühungen auch in den Bereich der neueren Missionen hinein. Christlieb wollte eine zweite Ebene des geistlichen Berufs schaffen, die zwischen dem ordentlichen Pfarramt und der Gemeinde lag: die Evangelisten. Sie sollten aber nicht zuerst Gehilfen der Pfarrer sein, sondern die gewinnen, die sich der Kirche entfremdet hatten.⁴² Auf seine Anre-

⁴⁰ Das entspricht der Situation im frühen Methodismus (Alan D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England. Church, Chapel and Social Change, 1740-1914*, London/New York 1976, 150).

⁴¹ Ein äußerst informatives Werk Theodor Christliebs ist: *Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission. Eine Weltüberschau*, Gütersloh 1880.

⁴² Auf der allgemeinen kirchlichen Konferenz während der Wuppertaler Festwoche hielt Christlieb am 9.8.1888 zu diesem Thema einen Vortrag, in dem er sich besonders mit der für die Evangelisten notwendigen Ausbildung beschäftigte: Theodor Christlieb, *Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche*, Kassel cd. [1888] (Seperatdruck aus der kirchlichen Monatschrift). Neu gedruckt (unter Auslassung der Einleitung) Wuppertal 1963.

gung hin⁴³ wurde 1886 in Bonn⁴⁴ die Evangelistenschule Johanneum gegründet, die vorwiegend für den Dienst in Deutschland ausbildete.⁴⁵ Eine interessante Beziehung besteht zwischen Christlieb und Franson: Beide haben offensichtlich ihre Ideen voneinander unabhängig entwickelt, aber sie trafen sich 1884 in Kopenhagen,⁴⁶ nachdem Franson seine beiden ersten Evangelistenkurse in Oslo und Westerås schon abgehalten hatte.⁴⁷ Beide unternahmen ähnliches, wobei Christlieb in seiner Definition des Evangelistenamtes die Angliederung an das geordnete Pfarramt betonte,⁴⁸ was für Franson als interdenominationalen Freikirchler unwesentlich war.

Die Evangelistenkurse Fredrik Fransons standen in engerer Beziehung zur Weltmission. Sie waren durchweg kurz - einige Tage bis einige Wochen -, und in ihnen bildete Franson Frauen und Männer für den evangelistischen Dienst in der Heimat und in Übersee aus. Es ging ihm

⁴³ Bei der Gründung mitgewirkt hat auch Elias Schrenk, den man den "ersten deutschsprachigen Evangelisten" nennt (Klemm, Elias Schrenk 261-266).

⁴⁴ Verlegt nach Wuppertal im Jahre 1893.

⁴⁵ Zur Geschichte: Joachim Bieneck, ... und etliche zu Evangelisten, Wuppertal 1965.

⁴⁶ Theodor Christliebs Konferenzvortrag "Die religiöse Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung" hatte als Ziel, die Bahn für die Einführung des Evangelistenamtes im landeskirchlichen Raum freier zu machen. Abgedruckt in: J. Vahl, Beretning om Den evangeliske Alliances ottende almindelige Møde i Kjøbenhavn i September 1884, Kjøbenhavn 1886, 241-279. Zu seinem Verständnis des Evangelistenamtes siehe bes. 267-272.

⁴⁷ Mündliche Mitteilung Edvard Torjesen 13.11.1987, vgl. 272f des Konferenzvortrages. Christlieb war es, der Fredrik Franson dann [vermutlich, nachdem er von seinen Evangelistenkursen gehört hatte], zu Evangelisationen nach Deutschland einlud, die er 1885 begann. In Bonn war er verschiedentlich Christliebs Gast. Dann stellte Christlieb für Franson den Kontakt zu Neukirchen her.

⁴⁸ "Ich nenne daher - im Rahmen unserer heutigen kirchlichen Bedürfnisse - 'Evangelist' einen (in der Regel Laien-) Gehilfen am Dienst des Wortes zur Unterstützung des geordneten Amtes, der auf Grund seiner göttlichen Gabe und menschlichen Kenntnisse dazu beauftragt ist, das Evangelium, sei es in einem größeren Bezirk oder in einer bestimmten Gemeinde, sei es in bleibender Stellung oder nur vorübergehend nach zeitweiliger Berufung, vor den noch nicht oder nicht mehr Glaubenden, gleichgültig Gewordenen oder sonst der Weckung und Stärkung bedürftigen neu verbreiten und so christliches evangelisches Leben durch sein Zeugnis fördern zu helfen" (Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, Kassel o.J. [1888], 17).

nicht darum, die Bibelschulen überflüssig zu machen, sondern zuerst einmal junge Männer und Frauen für den nebenamtlichen Evangelistendienst auszubilden. Sie sollten vor allem die etwa ein- bis zweihundert wichtigsten Texte zur evangelistischen Verkündigung, zur Antwort für Suchende und zur Herausforderung zur ganzen Hingabe kennenlernen, dazu die nötigen Kenntnisse zur Veranstaltung von seelsorgerlichen Nachversammlungen bei evangelistischen Veranstaltungen erwerben.⁴⁹ Seine ersten vier Evangelistenkurse fanden von Juli bis Oktober 1884 in Oslo, Westerås, Jönköping und Malmö statt.⁵⁰ Später wurden sie zu einer regelmäßigen Einrichtung. Für dieses Buch besonders interessant wurde der Kurs in Brooklyn, New York im Herbst 1890, der zur Gründung der Scandinavian Alliance Mission [TEAM] führte,⁵¹ ebenso der Evangelistenkurs in Chicago 1892, aus dem Franson die ersten ScAM Missionare für Südafrika gewann.⁵² Der Evangelistenkurs in Graudenz, der der Anlass zur Gründung des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes war, aus dem die Marburger Mission erwuchs,⁵³ ist für die deutsche Missionsgeschichte besonders wichtig. In Schweden sind seit Franson die Evangelistenkurse, z.B. im Helgelseförbundet, zu einer festen Institution geworden, genauso wie das Amt der Evangelisten. Eine wesentliche Veränderung hat jedoch stattgefunden: Während in den Anfängen die Evangelistinnen und auch die Evangelisten in Zweiergruppen reisende Prediger(innen) und Gemeinschaftsgrün-

⁴⁹ Frederik Franson, Evangelist-kurs in: Morgenstjernen 29.5.1884, in englischer Übersetzung zitiert in Torjesen, A Study of Frederik Franson 311f; Frederik Franson, Tillkännagifvanden: Evangelistkurserna, Morgenstjernen 3.7.1884, in englischer Übersetzung zitiert in Edvard Torjesen, A Study of Frederik Franson 313. Einen Überblick über Unterrichtsinhalte bietet 315-317.

⁵⁰ Torjesen, A Study of Fredrik Franson

⁵¹ O.C. Grauer (Hg.), Fifty Wonderful Y Chicago 1940, 11.

⁵² Nilsen; Sheetz, Malta Moe 25-28.

⁵³ Torjesen, A Study of Fredrik Franson 669ff. Die Rolle Fransons wird in der Geschichtsdarstellung des DGD fast völlig ignoriert, aber Torjesen weist sie aus deutschen Primärquellen nach.

der(innen) waren,⁵⁴ sind sie jetzt fast ausschließlich nebenamtliche Helfer der Pastoren.⁵⁵

Für die Glaubensmissionen existierte noch ein anderes Modell des Evangelistenamtes: der von Gott berufene und sich durch Einsatz und Erfolg ausweisende reisende Evangelist. Vor der Gründung des ELTI, besonders in der Zeit der Erweckung von 1859, gehörte Grattan Guinness zu dieser Gruppe von Evangelisten. Fredrik Franson blieb sein Leben lang zuerst Evangelist. Die idealtypische Figur im englischsprachigen Raum war Moody,⁵⁶ im deutschsprachigen Raum Elias Schrenk.⁵⁷ Diese großen Evangelisten gehörten zu den „Helden“ der Glaubensmissionen.⁵⁸ Versteht man die Mission als Hauptaufgabe der Kirche, dann muss in der Wertschätzung ihrer Ämter dem Amt des Evangelisten die höchste Anerkennung gezollt werden.

Die Übergänge in der Arbeitsweise zwischen den kleinen und den großen Evangelisten waren fließend, aber sie repräsentieren doch zwei Tendenzen: Die großen Evangelisten sind für ihre Einsätze auf die Zusammenarbeit vieler Kirchen an einem betreffenden Ort angewiesen. Die kleinen Evangelisten dagegen arbeiten oft in Gebieten, wo sie den Repräsentanten der etablierten Kirchen nicht willkommen sind und wo es dann zur Gründung von Gemeinschaften innerhalb und außerhalb

⁵⁴ Die Bedeutung der reisenden Evangelistinnen wurde in einem Gemälde erfasst, das Bengt Johansson und Bo Mömerud für das Foyer der Orebro Missionsskola schufen.

⁵⁵ Int. NNN, Torp 15.6.1986; Int. NNN, Orebro 13.6.1986.

⁵⁶ Die beste Darstellung von Moodys Theologie ist: Stanley N. Gundry, *Love Them In. The Life and Theology of D.L. Moody*, Grand Rapids ²1982(1976). Die beste Biographie ist: John Pollock, *Moody Without Sankey*, London uam. ²1983(1963).

⁵⁷ Hermann Klemm, *Elias Schrenk. Der Weg eines Evangelisten*, Wuppertal 21986(1958).

⁵⁸ Der Wichtigkeit Moodys für die Glaubensmissionen tut die Tatsache keinen Abbruch, dass er nicht viel von den Glaubensmissionen Welt. Das lag nicht darin begründet, dass er ihre Grundsätze ablehnte, sondern dass er meinte, die Gründung neuer Missionen sei nicht sinnvoll. A.T. Piersons Versuch, ein "Northfield Missionary Board" zu gründen, verhinderte er ("he pointed out the wastefulness in duplicating existing agencies... and the implied lack of confidence in the long established boards" [William R. Moody, *The Life of D.L. Moody*, New York 1900, 381]). Dieser Grundsatz machte es ihm aber auch möglich, die CIM, die einzige zu seiner Zeit: schon etablierte Glaubensmission, sehr zu schätzen.

der Landeskirche kommt.⁵⁹ Die Existenz kleiner wie großer Evangelisten bedeutet eine Bedrohung und Infragestellung des „ordentlichen kirchlichen Amtes.“⁶⁰ Die Glaubensmissionen bejahen nicht nur die Vielfalt der (oft konkurrierenden) Denominationen, sondern auch die Vielfalt der kirchlichen Organisation und des kirchlichen Amtes. Parallel dazu verläuft auch eine Aufhebung des Parochialprinzips.

Noch an einem anderen Punkt bedeutete das Evangelistenamt eine Bedrohung des ordinierten kirchlichen Amtes: Viele der Evangelisten waren Frauen, und das in einer Zeit, da nur in einer geringen Zahl kleinerer (meist amerikanischer) Heiligungskirchen Frauen ordiniert wurden.

Die Kirchenordnung

Für die Stellung der Glaubensmissionen zur Kirchenordnung gilt grundsätzlich das gleiche wie für ihre Stellung zum kirchlichen Amt: Da die Glaubensmissionen denominationell nicht festgelegt sind, akzeptieren sie alle Kirchenordnungen.

Trotzdem ist deutlich, dass unter den frühen Führern der Glaubensmissionen eine deutliche Vorliebe für kongregationalistische Modelle *kirchlicher* Organisation bestand. Ebenso deutlich ist aber auch, dass sie für die Organisation ihrer Missionsgesellschaften das kongregationalistische Modell ablehnten, da sie in eben diesem Punkt dem Vorbild der Freimissionen und der Nicht-Kirchenmissionen (Brüdermissionen) nicht gefolgt sind. Obwohl Karl Gützlaff in vielen missionsmethodischen und -strategischen Fragen Taylors Vorbild war, und obwohl Taylor selbst von 1857 bis 1860 als Freimissionar arbeitete, folgte er auf die Dauer in

⁵⁹ Typisch für diese Entwicklung sind Schweden und Norwegen: Viele der heutiger. Gemeinden von Svenska Missionsförbundet, Svenska Alliansmissionen, Örebro Missionsförning und Helgelseförbundet sind auf diese Weise als Gemeinschaften durz?: "kleine" Evangelisten gegründet worden.

⁶⁰ Dies wurde schon von Wesley explizit formuliert: Von seinen Evangelisten sagt er: "[They are] extraordinary messengers, raised up to provoke the ordinary ones to jealousy" (John Wesley, *The Ministerial Office in: John Wesley* [Hg. Wesleyan Conference Office], *The Works of Rev. John Wesley. With the last corrections of the author*, London ³ 1 872 Band 7, 273-281 [277]).

diesem Punkt Gützlaff nicht. Auch Bingham zog aus dem Scheitern seiner ersten Missionsunternehmung in Nigeria die Lehre, dass eine unorganisierte Mission nichts taue. Ebenso entschieden sich Matthew Stober in Angola und Lillas Trotter in Algerien nach einiger Zeit, ihre Missionsarbeit in Form einer Missionsgesellschaft zu organisieren, und die CMA, die anfänglich mit Freimissionaren durchaus zusammenarbeitete, beschloss schon bald, dass diese Doppelstellung nicht länger möglich sein sollte.

Die Glaubensmissionen waren unterschiedlich strukturiert. Doch ging die Tendenz eher in Richtung episkopaler Strukturen. Vorbild war auch hier wieder Hudson Taylor, von dem Stephen Neill schreibt, er habe als junger Mann, wie William Booth, der Gründer der Heilsarmee, „eine fast päpstliche Autorität“ gehabt.⁶¹ In der CIM war und ist diese Art der Leitung als „Director Rule“ bekannt. Verbunden mit ihr war die Leitung der Mission auf dem Missionsfeld, ursprünglich in China, jetzt in Singapore. Anfangs gab es nur zwei Direktoren: William Berger war der Home Director, Taylor war der China Direktor und zugleich Leiter der Mission. Später wurden verschiedene Councils eingerichtet, Home Councils in den verschiedenen Ländern und ein China Council für die Leitung der Arbeit dort. Die Home Councils übten keine Autorität über die Arbeit in China aus, sie waren nur für die Repräsentation der CIM im jeweiligen Land zuständig.⁶²

Viele frühe Glaubensmissionen haben dieses Prinzip der feldgeleiteten Mission übernommen, aber nur wenige haben es wirklich durchgeführt. Ein Grund dafür war das Vorbild der klassischen Missionen, ein anderer, dass viele der frühen Missionsgründer zwar wie Hudson Taylor die Kontrolle ihrer Missionen in der Hand behielten, aber aus gesundheitlichen oder anderen Gründen nicht auf dem Missionsfeld leben konnten.⁶³ Das

⁶¹ Neill, A History of Christian Missions 334.

⁶² Der Führungsstil der CIM wird ausführlich diskutiert in Bacon, From Faith To Faith 69-78.

⁶³ Rowland Bingham hatte der Versuch, selbst als Missionar tätig zu sein, zweimal fast das Leben gekostet (Prot. Africa Industrial Mission 11.6.1900). A.B. Simpson hatte sich gegen den Willen seiner Frau (Thompson, A.B. Simpson 121) als China Missionar beworben, war aber wegen Alter und Größe der Familie abgelehnt worden. Fanny und Grattan Guinness waren wegen ihres Alters (über 30) von Hudson Taylor auf einen Dienst in der Missionarsausbildung verwiesen worden (Broomhall, Survivors' Pact 1191).

bedeutet, dass das Prinzip der „feldgeleiteten Mission“ die eher zufällige Folge des nicht formulierten Prinzips der „gründergeleiteten Mission“ war. Hinzu kam noch, dass es für Missionen mit verschiedenen Missionsfeldern in unterschiedlichen Weltteilen schwierig war, wenn die Leitung ihren Sitz nicht in der Heimat hatte.

Ein deutliches Beispiel für eine feldgeleitete Mission in Afrika ist die AIM. In der ersten Ausgabe von „Hearing and Doing“ wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das Philadelphia Missionary Council nicht Teil der AIM sei,⁶⁴ sondern nur die Aufgabe habe, die AIM in Amerika zu vertreten, Geld weiterzuleiten, Missionare zu suchen und auszurüsten.⁶⁵ Durch den Tod Peter Cameron Scotts (4.12.1896) kam eine Verantwortung auf das Philadelphia Missionary Council zu, die es nie übernommen hatte. Mit nur noch einem Missionar in Kenya konnte man von einer feldgeleiteten Mission nicht mehr sprechen. 1897 wurde Charles E. Hurlbert, Lehrer am Philadelphia Bible Institute, zum General Director der AIM berufen. Damit ging die Leitung an das Home Council über, für das Hurlbert 1900 auch eine Visitationsreise nach Kenya unternahm. Als sich Hurlbert 1901 entschloss, selbst als Missionar nach Kenya zu gehen, wurde die AIM wieder eine feldgeleitete Mission. Allerdings wurde 1912 die Verfassung der AIM so geändert, dass die letzte Autorität doch beim amerikanischen Home Council lag.⁶⁶

Die Cape General Mission und die South East Africa Evangelistic Mission wurden beide von ihren Gründern geleitet. So war es selbstverständlich, dass die Gesamtleitung der South Africa General Mission ihren Sitz in Südafrika hatte.⁶⁷ Ihre Leitung auf dem Missionsfeld hatten auch die

⁶⁴ "neither forming any organic part of it, nor exercising any control over it" HD Nr. 1[1895].

⁶⁵ HD Nr 1, 1895. Das Philadelphia Missionary Committee existierte in der Tat schon vor der AIM. Scott hat es nicht gegründet, sondern nach der Gründung für seine Pläne in Ostafrika gewonnen. Das Philadelphia Missionary Committee unterstützte auch noch die Central America Industrial Mission, von der dann aber nach einigen Jahren in HD nicht mehr berichtet wird. Durch den Tod Scotts kam eine Verantwortung auf das Committee zu, die es nie übernommen hatte.

⁶⁶ HD Jan-März 1912.

⁶⁷ AEF Guide 6.

Algiers Mission Band,⁶⁸ die Egypt General Mission⁶⁹ und die North Africa Mission.⁷⁰ Fast zwangsweise feldgeleitet waren kleine Missionen, deren Gründer die Arbeit in Übersee selbst leiteten, z.B. die Unevangelized Africa Mission (Paul Hurlbert)⁷¹ in Nordostzaire, die Angola Evangelical Mission (Matthew Stober)⁷² und die Mission Philafricaine (Héli Chatelin).⁷³

Ein besonders dramatischer Fall von „Director Rule“ war der frühe WEC. Studd hatte den WEC nicht nur gegründet, er war auch, obwohl der WEC mehrere Felder hatte, dessen alleiniger Direktor. 1930/31 kam es nicht lange vor Studds Tod zu einem schweren Konflikt um die Frage der Autorität in der Mission, in der das Londoner Home Council C.T. Studd zu entlassen versuchte. Daraufhin lösten sich fast das gesamte Council, alle Brasilien Missionare⁷⁴ und ein großer Teil der Missionare in Zaire vom WEC und gründeten die Unevangelized Fields Mission [UFM].⁷⁵

⁶⁸ Das Executive Committee tagte z.B. in den 1960er Jahren vierteljährlich in Algerien (EMCM 11).

⁶⁹ Swan, Lacked Ye Anything? 33.

⁷⁰ Auch heute ist die NAM (seit 1987: Arab World Ministries) feldgeleitet, aber die Zentrale ist nicht mehr in Nordafrika, sondern in Aix-en-Provence in Südfrankreich. In Frankreich arbeitet die NAM unter Nordafrikanern und betreibt die Radio Bibelschule für Nordafrika.

⁷¹ Constitution of the Unevangelized Africa Mission, oJ. Paul Hurlbert war der Sohn von C.E. Hurlbert, dem langjährigen Leiter der AIM.

⁷² Mary Beard, In Times of Trouble. A look at the Christian Church in Africa with reference to Canadian Baptist witness among the Angolan people from 1961 to 1964, Toronto oJ. [1964], 17.

⁷³ In seinem Fall kam noch hinzu, dass der Besitz der Mission in Lincoln juristisch sein Privatbesitz war. Im Protokoll der ersten Sitzung des "Comite auxiliaire de la Mission Philafricaine" finden sich zwei typische Definitionen: (1) Fonction du Comité: "Etre les témoins du missionnaires en face du public, et agir en faveur de l'oeuvre." (2) Responsabilité financière: "Selon le désir du missionnaire et de sa soeur Mlle Chatelin le Comité n'a aucune responsabilité financière. Mlle Chatelin continuera a tenir la Caisse et a publier les rapports. Elle tiendra le Comité au courant de l'état des finances" (Prot. Mission Philafricaine 17.3.1904).

⁷⁴ Auch das einzige WEC Ehepaar in Nordindien entschied sich für die neue Mission (Prince, No Fading Vision 28ff. [Die australische Abteilung der UFM konzentrierte sich sehr bald auf den Pazifischen Raum und konstituierte sich 1970 als Asia Pacific Christian Mission]).

⁷⁵ Zur Darstellung dieser Ereignisse siehe: Leonard F. Harris, Our Days are in His Hands. A Short History of the Unevangelized Fields Mission, London oJ., 11-20; Grubb, Once Caught,

Sein Schwiegersohn Norman P. Grubb nahm die ihm gegebene Beauftragung, der Vertreter des Direktors in Großbritannien zu sein, in Anspruch und damit alle Rechte auf das Büro, den Besitz und die Tradition des WEC.⁷⁶ Da das London Council⁷⁷ einer Auseinandersetzung um die Rechte an Name und Organisation des WEC aus dem Weg gehen wollte, konstituierte es sich mit der Mehrzahl der Missionare als Un-evangelized Fields Mission.⁷⁸

Die SIM war nie eine feldgeleitete Mission, wäre es aber vermutlich geworden, wenn es Bingham's Gesundheit zugelassen hätte. Die SIM war aber eine „gründergeleitete“ Mission. Seine Aufgabe als internationaler Direktor nahm Bingham oft autoritär wahr. Das 1932 neu organisierte London Council wies er darauf hin, dass seine wichtigste Aufgabe sei, den General Director zu beraten.⁷⁹ Er hatte die Freiheit, selbständig in Großbritannien Missionare anzunehmen, obwohl sonst dazu nur das Council befugt war.⁸⁰ 1932 hatte er auch sehr eigenmächtig die völlige Umstrukturierung der Heimatleitung des britischen Zweiges vorgenommen.⁸¹ Ähnlich wie in der SIM waren auch die Strukturen der SUM. Karl Kumm war der Leiter, weil er der Gründer war. Erst als der Ausbruch des Ersten Weltkrieges ihm als ehemaligem deutschen Staatsbürger nahelegte, nach den USA zu gehen, nahm sein Einfluss deutlich ab.

Bei allen episkopalen Tendenzen gab es immer auch gegenläufige Bestrebungen. So revoltierten die Missionare der SIM 1903 gegen Bing-

No Escape 96-105. Es kam sehr bald in Großbritannien zu einer Aussöhnung zwischen WEC und UFM und zu guter Zusammenarbeit, in den USA erst später.

⁷⁶ Grubb, *Once Caught, No Escape* 99.

⁷⁷ Nicht direkt betroffen von der Spaltung waren die Zweige des WEC in Neuseeland und Australien, die für einen gewissen Zeitraum beide Missionen vertraten, bis es dann einvernehmlich zu getrennten Organisationen kam (Prince, *No Fading Vision* 28ff).

⁷⁸ Harris, *Our Days are in His Hands* 24f.

⁷⁹ "that their function is mainly advisory to the General Director" (Prot. SIM-GB 25.5.1932)

⁸⁰ Prot. SIM-GB 23.1.1923.

⁸¹ Prot. SIM-GB 28.1.1932; 2.6.1932. Die Reorganisation beinhaltete die Auflösung des ursprünglichen Liverpool Councils; 15.6.1932.

hams autoritären Führungsstil,⁸² das London Council der CIM brauchte lange, um sich damit abzufinden, dass es für die Leitung der Mission nicht zuständig war,⁸³ und immer wieder schieden einzelne Missionare aus, um getreu ihren kongregationalistischen Prinzipien Freimissionare zu werden. Die stärksten gegenläufigen Tendenzen stellten sich immer in zwei Situationen ein: mit dem Wachstum der Mission und mit dem Tod oder einem anderweitigen Ausscheiden des Gründers.⁸⁴

Die Aufgabe der Kirchengründung in Afrika griffen die Glaubensmissionen mit sich widersprechenden organisatorischen Vorgaben an: Sie hatten eine Theologie, die zwar theoretisch alle Modelle der Kirchenleitung akzeptierte, aber doch kongregationalistischen Modellen den Vorzug gab. Ihre Missionsgesellschaften waren aber ganz und gar nicht-kongregationalistisch organisiert. Ihre Organisationsstruktur könnte man, um ekklesiologische Begriffe zu gebrauchen, am besten als presbyterianisch mit episkopalem Einschlag bezeichnen. Wenn die Glaubensmissionen eine gewisse organisatorische Konsolidierung erreicht hatten, waren daraus meist Strukturen hervorgegangen, die eine Vertretung der Missionare auf dem Missionsfeld (meist im Rahmen der jährlichen Missionarskonferenz) und die Leitung der Arbeit in jedem Land durch einen „Feldleiter“ einschlossen. In der Heimat wurde die Leitung meist von einem Komitee wahrgenommen.⁸⁵

Die Träger der klassischen Missionen waren freie Vereinigungen, nach demokratischen Regeln organisierte, nicht an die etablierten Kirchen gebundene Organisationen, bei denen jeder als Mitglied Stimmrecht

⁸² Prot. SIM 9.12.1903; 12.4.1904. Die Missionare in Nigeria verlangten auch, dass über die Einsatzorte in Nigeria die Feldleitung entscheiden sollte, nicht Toronto oder Bingham.

⁸³ Moira J. McKay, Faith and Facts 150.

⁸⁴ Obwohl Norman P. Grubb nach dem Tod von C.T. Studd dessen Autorität als Direktor in Anspruch nahm, folgte er nicht dessen autoritärem Führungsstil und delegierte die Entscheidungsvollmacht weitgehend an die einzelnen Missionsfelder, die selbständig den jeweiligen Feldleiter oder die Feldleiterin wählen.

⁸⁵ Diese Komitees haben in der Regel eine Mehrheit von Mitgliedern, die nicht Mitglieder der Mission sind. Der WEG verfolgt hier bewusst einen anderen Weg, indem, wie in Orden auch, alle Führungskräfte aus den eigenen Reihen kommen.

hatte.⁸⁶ Aber diese demokratischen Vereinigungen standen den von ihnen beschäftigten Missionaren ausgesprochen autoritär gegenüber: Sie waren von der Mission angestellt und hatten zu gehorchen, auch in Fällen, wo den Missionsleitungen Sach- und Ortskenntnis fehlte.⁸⁷ Hier vollzogen die Glaubensmissionen zwei grundsätzliche Änderungen, indem sie das Prinzip der „freien Vereinigung“ über die Leitung hinaus auch auf die Missionare ausdehnten. Die Glaubensmissionen *beschäftigten* keine Missionare, sondern die Missionare sind *Mitglieder der Mission*. Dieser Schritt wurde fast ausnahmslos von allen Glaubensmissionen vollzogen.⁸⁸ Darüber hinaus ging ein großer Teil auch so weit, die Leitung der Mission, die oft ihren Sitz im Missionsgebiet hatte, von den Missionaren wählen zu lassen.

Das „starke“ Amtsverständnis in Afrika

Weil es im Gegensatz zur Heimat in den Arbeitsgebieten der Glaubensmissionen in Afrika keine Kirchen gab, denen die Missionen die kirchlichen Amtshandlungen hätten überlassen können, waren sie gezwungen, die kirchlichen Ämter selbst zu definieren und zu gestalten. Damit bot sich ihnen die Möglichkeit, ihre eigensten Vorstellungen zu verwirklichen. Bei der Taufe wählten die Glaubensmissionen mit wenigen Ausnahmen die Glaubenstaufe, die ihrem eher freikirchlichen Kirchenverständnis am meisten entsprach. Bezüglich des Amtsverständnisses verlief die Entwicklung genau umgekehrt: Die Glaubensmissionen haben die dem etablierten Kirchentum gegenüber kritischen Ansätze nicht weiterentwickelt und die sich ihnen bietende Chance innovativer Gestaltung des kirchlichen Amtes nicht genutzt.

Ganz am Anfang gab es in der Arbeit der Glaubensmissionen in Afrika nur ein Amt: das Amt des Missionars. Dem Missionar stand die (noch

⁸⁶ Andrew F. Walls, Vom Ursprung der Missionsgesellschaften - oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in: EM 1987,35-40;56-60 (bes. 58).

⁸⁷ Peter Hinchliff, Voluntary Absolutism. British Missionary Societies in the Nineteenth Century in: W.J. Sheils und Diana Wood, Voluntary Religion, London 1986, 363-379, bes. 367.

⁸⁸ Ausnahmen hierzu bilden einige der frühen Industrial Missions, z.B. Mission Philafricaine und Nyasa Industrial Mission. Diese Missionen zahlten dann auch ein Gehalt.

nicht vorhandene) Gemeinde gegenüber. Auch wenn sich noch niemand bekehrt hatte, gab es in den ersten Anfängen doch schon Zuhörer, denen die Missionare die Bekehrung als ersten Schritt zum Christwerden predigten. Das Amt des Missionars war dreifach gegliedert: Missionar, Stationsleiter, Feldleiter. Diese dreifache Gliederung war nicht an irgendwelche Vorbildung gebunden und brachte keine unterschiedlichen geistlichen Rechte mit sich; sie war rein funktional. Die Inhaber der leitenden Ämter waren meist Männer, aber nicht notwendigerweise.⁸⁹

In der afrikanischen Kirche war auch das erste Amt rein funktional: das Amt des Evangelisten oder Lehrers.⁹⁰ Es verlangte Begabung, aber keine spezifische Vorbildung,⁹¹ und es vermittelte keine besonderen geistlichen Rechte, abgesehen vom Recht zu predigen, das aber ohnedies jedem, der dazu geeignet war, zumindest theoretisch, offenstand. In den Anfängen wohnte der Evangelist meist bei oder auf der Missionsstation und besuchte die Dörfer der Umgebung. Nach einiger Zeit ließ er sich in einem der Dörfer nieder und besuchte regelmäßig die Missionsstation. Mit seiner Niederlassung war er dann hauptsächlich Lehrer. Zusätzlich wurde er zum Führer und Hirten der Christen am Ort.⁹² Im Zug der beginnenden Schularbeit nahm die evangelistische Reisetätigkeit immer mehr ab. Der Evangelist wurde so de facto zum „Pastor“ seiner „Gemeinde.“⁹³ Das Amt des reisenden Evangelisten entfiel damit

⁸⁹ Zu Frauen in leitenden Stellungen siehe S. 311ff und 317ff.

⁹⁰ Die Missionare neigten eher zu der Bezeichnung "Evangelist", die Afrikaner neigten eher zu der Bezeichnung "Lehrer." 1895 wird in der CMA von "native evangelists" gesprochen (8th annual report International Missionary Alliance 20), 1899 von "native evangelists and teachers" (11th annual report CMA Congo). 1895 sollte noch der große Vorstoß in Richtung Tanganika See beginnen, 1899 war das Jahr der Konsolidierung.

⁹¹ Lehrer mussten lesen können, Evangelisten konnten es meist auch. Eine Lehrerausbildung gab es in den Anfängen nicht.

⁹² Diese für fast alle Missionen typische Entwicklung wird exemplarisch gut dargestellt in: David Langford, *Equipping for Ministry in Zaire*, unveröffentlicht 1986 (30 S.). Die Arbeit ist auf dem Erfahrungshintergrund der Kirche CECA20 [AIM] geschrieben.

⁹³ Aus der Sicht der Mission handelte es sich nicht um eine Gemeinde, sondern um eine "Außenstation", einen "Predigtplatz" o.ä., und aus der Sicht der Mission war der "Evangelist" auch nicht Pastor, sondern Lehrer oder Gehilfe. Für die Christen und Nicht-Christen am Ort

zunehmend, doch der Name blieb erhalten als Bezeichnung für den „niederer“ Pastorendienst.

In der werdenden Kirche war das Amt des Evangelisten und Lehrers von Anfang an hauptamtlich und wurde teilweise auch bezahlt, wobei in der Regel die säkulare Schularbeit des Evangelisten seine Gemeindegarbeit subventionierte. Im Lauf der Entwicklung geriet das Amt des Evangelisten mit der Übernahme des Schulunterrichts durch ausgebildete und qualifizierte Lehrer in eine Identitäts- und Finanzkrise. Die Subventionierung der geistlichen Tätigkeit der Evangelisten durch ihre säkulare Tätigkeit als Lehrer ermöglichte es den afrikanischen Kirchen, auf eine hohe Anzahl hauptamtlicher Kräfte zurückzugreifen.⁹⁴ Das bewirkte eine unzureichende Entwicklung des Laienamtes.

Dass diese Lehrer und Evangelisten oft auch als einheimische Gehilfen bezeichnet wurden, zeigt die relative Rangordnung ihres Amtes gegenüber dem Amt des Missionars. So hatten die Kirchen der Glaubensmissionen, selbst da, wo man kaum von einer Kirche reden konnte, schon in den allerersten Anfängen ein informales, aber deutlich hierarchisches vierstufiges Amt: Feldleiter - Stationsleiter - Missionar - Evangelist und Lehrer.

Interessant ist der Namenswechsel des Evangelistenamtes: In Europa und Amerika wurden in den Glaubensmissionen die Missionare sehr oft als Evangelisten bezeichnet.⁹⁵ In Afrika wurde dieser Titel Afrikanern vorbehalten, Europäer hießen immer nur Missionare, Afrikaner dagegen trugen diese Bezeichnung nie, auch wenn sie missionierten. Sowohl für die Missionare als auch für die Lehrer und Evangelisten war die Ordina-

war er aber der Hirte, und die Versammlung im Schuhaus oder im Kirchlein war die Gemeinde.

⁹⁴ Das gilt auch, obwohl in der Mehrzahl der Fälle der Evangelist bzw. seine Frau durch Landwirtschaft einen beträchtlichen Teil ihres Lebensunterhaltes erwirtschaften mussten.

⁹⁵ Die spezifische Aufgabe, die den Evangelisten vom Pastor unterscheidet, ist: "Publishing the Gospel of the Kingdom in all the world for a witness unto all nations." Sein Dienst gilt allen, die nicht bekehrt sind, besonders aber denen, denen noch nie die Botschaft verkündigt worden ist (A.B. Simpson in WWW 1882,24). Vgl. dazu auch den Sprachgebrauch Warnecks, der in der Darstellung der Glaubensmissionen oft von Evangelisten und Evangelistinnen spricht, z.B. "eine große Schar von meist völlig unvorgebildeten Evangelisten und Evangelistinnen" (Warneck, Abriss 122).

tion für das Amt unwichtig. Allerdings bestand ein Unterschied: Von den Missionaren waren in der Regel einzelne ordiniert, von den Lehrern und Evangelisten niemand. Darüber hinaus galten in den meisten Missionen, wenn sie sich überhaupt Gedanken über die Frage der Ordination machten, alle männlichen Missionare als Ordinierten gleichgestellt, wobei man diese Gleichstellung nicht aus der Aussendung durch die Mission ableitete, sondern aus der direkten göttlichen Berufung.⁹⁶ Für sie wurde die „Ordination der durchbohrten Hand“ mit der „Ordination durch Handauflegung“ gleichgesetzt. Für Afrikaner geschah das in der Regel nicht.

Die Ordination Ordination in den afrikanischen Kirchen

Die erste Stufe der Einführung der Ordination war die partielle *Nicht-übertragung* des funktionalen Amtsgedankens auf die afrikanischen Gemeinden:⁹⁷ Nichtordinierten Missionaren war die Sakramentsverwaltung zugebilligt worden, nichtordinierten Afrikanern dagegen in der Regel nicht. Mit Taufe und Abendmahl konnte man warten, bis der Missionar, kam, oder sie mussten an bestimmten zentralen Orten stattfinden. Der zentrale Ort für das Abendmahl war regelmäßig die Missionsstation, manchmal auch ein anderer Ort.⁹⁸ Die von der Theologie der Brüderbewegung her naheliegende Möglichkeit, dass an einem Ort die Gläubigen „einfach zusammenkommen und das Brot miteinander brechen“, wurde in Afrika von den Glaubensmissionen nicht genutzt. Die Sakramentsverwaltung blieb auch dem „niederen“ geistlichen Amt verwehrt. Vorläufig gab es in den Glaubensmissionen keine Afrikaner im „höheren“ geistlichen Amt. Dadurch wurden Amtsrechte und Rassezugehörigkeit sekundär verknüpft. Das Abendmahl wurde auch nicht zum Fest der Laiengemeinde gemacht, wie es dem

⁹⁶ Vorbild war auch hier die CIM (Moira J. McKay, Faith and Facts 121).

⁹⁷ Die Verdrängung des funktionalen Amtsverständnisses durch ein an die Ordination gebundenes Amtsverständnis wird als für die Konsolidierungsphase von Bewegungen und Freikirchen typisch am Beispiel des Methodismus beschrieben in: Alan D. Gilbert, Religion and Society in Industrial England. Church, Chapel and Social Change, 1740-1914, London/New York 1976, 151ff.

⁹⁸ R.L. McKeown, Notes during Visit to the Field Dec. 1921 to Feb. 1922 D 3301/CC/1).

Kirchenverständnis der Glaubensmissionen eigentlich entsprochen hätte.⁹⁹ So blieben viele Gemeinden fast sakramentslos, was die zentralen Funktionen in der werdenden Kirche förderte: das höhere geistliche Amt und die führende Stellung bestimmter Gemeinden (der Missionsstationsgemeinden).

Ein Bruch mit der Theologie und Tradition der Glaubensmissionen war die Einführung des ordinierten Amtes und die Bindung der Sakramentsverwaltung an dieses Amt. Während für die Missionen die Ordination möglich, aber nicht nötig war, wurde sie in den afrikanischen Kirchen zur Notwendigkeit gemacht. Die „Ordination der durchbohrten Hände“ wurde durch die „Ordination der aufgelegten Hände“ ersetzt.

Das Gewicht der Ordination wurde noch dadurch erhöht, dass sie der werdenden Kirche von der Mission überhaupt erst einmal „gewährt“ werden musste. Ein Beispiel mag das illustrieren: Der Svenska Missionsförbundet begann 1909 mit der Errichtung der Missionsstation Madzia die Arbeit im [französischen] Kongo. 1913 fand die erste Taufe statt. 1940 hatte die Eglise Évangélique du Congo 21394 Mitglieder mit 473 Evangelisten. 1942 wurden 8 davon zu Pastoren ordiniert.¹⁰⁰ Diese Zahlen machen offensichtlich, dass sie nicht aufgrund ihrer persönlichen Qualifikation oder Ausbildung die Ordination erhielten, sondern weil bei der Mission nun der Beschluss gefasst worden war, die Ordination einzuführen.

Ähnlich verlief die Entwicklung in fast allen Kirchen. In der Regel führten die Missionen die Ordination spät ein: Bei der SUM-GB erfolgten 1938 nach 34 Jahren Missionsarbeit die ersten Ordinationen,¹⁰¹ die World Gospel Mission in Kenya stellte für Kirche und Mission schon 1936 Johana Ng'étich an, aber ordiniert wurde er erst 1950 im Alter von über

⁹⁹ Die Gründer und Führer der Glaubensmissionen hatten auch nicht nach Genehmigungen irgendeines Kirchenregiments gefragt, als sie ihre Missionen gründeten.

¹⁰⁰ Hilaire Nkounkou uam., 75e Anniversaire 4-17.

¹⁰¹ Ordiniert wurden Toma Tok Bot [Forum], Bali [Langtang] und David Lot [Panyam] (SUM, The SUM 75th Jubilee 1904-1979, Sidcup 1979, 8).

60 Jahren.¹⁰² Die AIM führte 1945 nach 50 Jahren die erste Ordination durch,¹⁰³ allerdings waren spätestens 1932 schon zwei Männer nach Abschluss der Bibelschule „lizensiert“ worden.¹⁰⁴ In Guinea Bissau wurde 1981, drei Jahrzehnte nach den ersten Taufen und vier Jahrzehnte nach den ersten Bekehrungen,¹⁰⁵ die Ordination eingeführt.¹⁰⁶

Für die späte Einführung der Ordination gibt es drei Gründe: (1) Allgemein war es in der Zeit nach 1900 in allen Missionen üblich, mit Ordinationen von Afrikanern sich sehr zurückzuhalten,¹⁰⁷ einfach weil man ihnen nach der europäischen Besitzergreifung Afrikas nicht mehr so viel zutraute wie vorher. (2) Die Glaubensmissionen hatten ihre Arbeit meist später als die klassischen Missionen begonnen. Ihre Kirchen waren deswegen kleiner und die Notwendigkeit ordinierter afrikanischer Mitarbeiter schien deswegen geringer. (3) Die Frage der Ordination war von den Missionaren nicht reflektiert worden. Die Glaubensmissionen mussten sich erst selbst über den Wert der Ordination klar werden. Dazu mussten sie bewusst ihr Kirchenverständnis reflektieren. Denn für sie war Ordination akzidentell, etwas von „den Kirchen“ Übernommenes. Ob jemand z.B. in der AIM eine Abendmahlsfeier leiten oder eine Taufe durchführen konnte, hing nicht von seiner Ordination ab, sondern von seiner Funktion in der Mission. Durch die Gewährung der Ordination würde eine interdenominationelle Mission anerkennen, dass sie *im Missionsgebiet* eine Kirche ist. In diesem Punkt zeigten sie sich zögernd, weil sie ja in der Heimat und in ihrem Missionspersonal

¹⁰² Sein Geburtsdatum wird auf etwa 1885 kalkuliert. Damit war Johana Ng'etich bei seiner Ordination ca. 65 Jahre alt (Rev. and Mrs Gerald Fish, Rev. and Mrs Richard Adkins, *The Call to Battle*, Kericho 1982, 5-7).

¹⁰³ Benjamin N. Watuma (AIC, First Anniversary of the AIC, 15th October 1972, Kijabe 1972, 25).

¹⁰⁴ "Licensed to the ministry" (Clara Guilding - H. Campbell 22.6.1932 in: Gration, *The Relationship of the AIM* 231).

¹⁰⁵ Zum langen Zeitraum zwischen Bekehrungen und Taufe siehe S. 477f.

¹⁰⁶ Trombeta. Boletim Informativo das Igrejas Evangélicas da Guiné-Bissau, März 1985.

¹⁰⁷ Die lutherischen und Herrnhuter Missionen in Tanzania begannen, nach kriegsbedingten Ausnahmen (Bethel) in den 1930er Jahren mit Ordinationen, die Anglikaner der CMS, die schon vor der Jahrhundertwende in Ostafrika eine ganze Anzahl ordinierter Pfarrer hatten, reduzierten die Zahl der Ordinationen spürbar nach 1900.

interdenominationell waren. Hinzu kam, dass sich bei der Ordination von Afrikanern durch die Mission sofort auch die Frage stellte, ob man die zufällig nicht-ordinierten Missionare dann nicht „nachordinieren“ müsse.¹⁰⁸ Dies zog die weitere Frage nach sich, ob die Mission oder die einheimische Kirche die Ordination vorzunehmen hätte.¹⁰⁹

Aber auch nach Einführung der Ordination wurde sie nur wenigen gewährt.¹¹⁰ In den Kirchen wird heute die erste Ordination in der Regel als ein bedeutender Schritt auf dem Weg zur Selbständigkeit der Kirche gewertet. Das sahen die Missionare ähnlich, und durch die geringe Zahl der Ordinationen hielten sie auch die Konkurrenz für ihr eigenes Amt gering und die afrikanischen Christen abhängig. Im Zug dieser Entwicklung kam es zu einer Redefinition der Beziehung des ordinierten Amtes zur Ortsgemeinde: In Europa und Amerika konnte fast jede Gemeinde einen ordinierten Amtsträger haben, besonders in Amerika waren es in vielen Gemeinden oft mehrere. In Afrika wurde die Ordination durch ihre Seltenheit zu einer überörtlichen Funktion. Außerdem kam es auch zu einer Redefinition der Beziehung zwischen Berufung zum Dienst und Ordination: In Europa und Amerika wurde die Ordination in der Regel zum Beginn des hauptamtlichen Gemeinde-dienstes gewährt, z.T. auch ohne vorausgegangene Ausbildung. In Afrika dagegen wurde sie nicht zum Beginn des hauptamtlichen Dienstes gewährt, sondern nach langjähriger Bewährung in diesem Dienst. Damit ist sie nicht mehr Einsetzung in und Segnung für das Amt, sondern Belohnung für gute

¹⁰⁸ Ernest Dalziel warf diese Frage während der AIM Jahreskonferenz 1929 auf: "I asked the question, 'Who gave us the right as members of the AIM to ordain native ministers, who was going to ordain them?' No one could give an answer although it has been taken for granted that we have the right. Then I contended that if the AIM has the right to ordain natives we also have the right to ordain missionaries on the Field [and] moved that all Senior Missionaries be ordained... who desired ordination" (Ernest Dalziel - H. Campbell 22.3.1929 in: Gration, The Relationship of the AIM 231f).

¹⁰⁹ In Missionen wie der AIM in Kenya, wo die meisten Missionare sich gar nicht als Mitglieder der einheimischen Kirche verstanden, wäre das kaum vorstellbar gewesen. Andererseits war es aber auch nicht vorstellbar, dass die Mission als Mission (und eben nicht als Kirche) ordinieren sollte. Diese Frage wurde nicht gelöst. Nach der Integration der AIM in die Africa Inland Church erledigte sich die Frage von selbst, und heute sind auch Ordinationen von Missionaren durch die AIC möglich (Int. Jonathan Hildebrandt 14.12.86). Hildebrandt selbst wurde die Ordination zweimal von der AIC vorgeschlagen.

¹¹⁰ Vgl. auch David Langford, *Equipping for Ministry in Zaire*, unveröffentlicht, 1986 (30 S.).

Leistungen im Amt. Das widerspricht selbst dem theologischen Ordinationsverständnis der afrikanischen Kirchen, wofür das der CECA20 [AIM] stellvertretend stehen mag: „Einen Menschen aussondern, dass er sein ganzes Leben lang nur die Arbeit für Gott tue.“¹¹¹

Von weiter unten zu behandelnden Ausnahmen abgesehen, haben sich in den Kirchen der Glaubensmissionen einander sehr ähnliche Amtsstrukturen entwickelt, die alle eine starke vertikale Strukturierung gemeinsam haben. Die Kirche CECCA16 hat ein dreifaches Amt: Katechisten, Evangelisten, ordinierte Pastoren,¹¹² wobei es vorkommen kann, dass ein ordinierter Pastor bis zu 20 Ortsgemeinden zu betreuen hat.¹¹³ Auf allen drei Ebenen gibt es eigene Ausbildungsstätten, Bezahlung erhalten manchmal selbst ordinierte Pastoren kaum.

In der Angola Evangelical Mission, wo es praktisch keine Ausbildung für kirchliche Mitarbeiter gegeben hat, gilt trotzdem, dass nur der Pastor, der eine der „Hauptgemeinden“ betreut, Abendmahl, Taufe und Trauung verwalten darf. Die Diakone dagegen, die die ihm unterstellten 2-6 Dorfgemeinden betreuen, erteilen wohl Taufunterricht, dürfen aber nicht taufen. Zur vierteljährlichen Abendmahlsfeier müssen alle zur Hauptgemeinde kommen.¹¹⁴

Im Bereich der AIM hat die quasi-hierarchische Stratifikation des kirchlichen Amtes besonders drastische Formen angenommen: In Zaire

¹¹¹ "Ni kwa kuweka mutu awe kwa lcazi ya Mungu tu katika maisha yake yote" (Constitution ya Communauté Évangélique au Centre d'Afrique [gültig 1986]).

¹¹² Das Verhältnis beträgt etwa 1:3:10. Die Mitarbeiterliste der CECCA16 zählte auf der Seite der Männer 1983 bei 14 Pfarreien 68 Pastoren, 189 Evangelisten und 794 Katechisten (Communauté Évangélique du Christ au Coeur de l'Afrique, Majina ya Watumishi wa Mungu 1983).

¹¹³ In der Pfarrei Lubutu ergab sich z.B. 1986 folgendes Bild: bei 140 Ortsgemeinden ("chapelles") und 1120 getauften und 4139 ungetauften Christen gab es 6 ordinierte Pastoren, 21 Evangelisten und 88 Katechisten (Rapport Statistique Paroisse de Lubutu 1986 CECCA16). Anders als üblich zählt CECCA16 auch die Ehefrauen als kirchliche Mitarbeiter, und auch nicht verheiratete Frauen können Evangelisten oder Katechisten sein. Das bedeutet für Lubutu zusätzlich 28 Evangelistinnen und 108 Katechistinnen. Wenn verheiratete Frauen nicht extra gezählt werden, ergibt das für jede Ortsgemeinde einen Amtsträger bzw. ein Ehepaar, aber jeder ordinierte Pastor muss theoretisch 23 oder 24 Ortsgemeinden betreuen.

¹¹⁴ Mary Beard, In Times of Trouble, Toronto 1964, 18.

(CECA20) ist etwa die Hälfte aller Pastoren nicht ordiniert, und in der AIC in Kenya erreichen drei Viertel aller Pastoren nie die Ordination.¹¹⁵ Das kann sogar dazu führen, dass ein ganzer Distrikt keinen ordinierten Pfarrer hat.¹¹⁶ Als Mittel dieser Stratifikation dient das aus der presbyterianischen Tradition stammende Konzept der Lizenzierung. Sie gewährt gewisse geistliche Vollmachten, die über das hinausgehen, was dem Laien zusteht,¹¹⁷ grenzt sie aber eindeutig gegen die vollen Rechte des Ordinierten ab.¹¹⁸ In der AIC ist aber die Lizenzierung¹¹⁹ nicht eine situationsbedingte Ausnahme, auch nicht eine Übergangsstufe, sondern die Regel.¹²⁰ Ordiniert wird nur, wer sich dafür durch besondere Gründe qualifiziert. Das geschieht, wenn überhaupt, erst nach langjährigem Dienst.¹²¹ Die Ordination bedeutet höheres Ansehen, und erst nach der

¹¹⁵ Für diesen Vorgang gibt es keine Begründung. Er kann am besten von seiner Funktion, der Machtsicherung für die Führungsschicht, her verstanden werden. Hierin waren die Missionare Vorbild, die in der Weitergabe von Macht an afrikanische Mitarbeiter sehr zurückhaltend vorgehen und sie nur an wenige weitergaben.

¹¹⁶ Samson Kozi Maliwa, der Leiter des Tana District mit 18 Gemeinden, ist zwar lizenziert, aber nicht ordiniert. Für die Gemeinden dieses etwas abgelegenen Distrikts bedeutet das, dass kaum kirchliche Trauungen stattfinden können, weil jedesmal ein ordiniert Pfarrer der AIC dafür "importiert" werden muss (Int. Samson Kozi Maliwa 20.12.1986). Kirchliche Trauung ist bei Verheirateten aber Voraussetzung zum Empfang des Abendmahls.

¹¹⁷ So eine Lizenz kann z.B. für Laien als "Predigterlaubnis" erteilt werden oder auch zur Verwaltung des Abendmahls unter besonderen Umständen, wie sie nicht ordinierten Missionaren (z.B. Lehrern) der SUM regelmäßig für ein Jahr erteilt wurde, wenn ihr Dienst das für sinnvoll erscheinen ließ.

¹¹⁸ Mit dieser Unterscheidung zwischen Lizenzierung und Ordination erreichte die CMA, dass ihre Missionarinnen versicherungsrechtlich ordinierten Pastoren gleichgestellt wurden, ohne dass sie das auch kirchenrechtlich tun musste (Wendell Price, *The Role of Women in the Ministry of the Christian and Missionary Alliance*, DMiss, San Francisco Theological Seminary 1977, 57-66 stellt den komplizierten Prozess ausführlich dar).

¹¹⁹ Die Lizenzierung war ursprünglich verstanden als eine Vorstufe zur Ordination: "[Die Lizenzierung] ist der Weg, den Kandidaten für die Ordination zu prüfen und vorzubereiten" (Constitution ya Communauté Évangélique au Centre d'Afrique [CECA20]).

¹²⁰ Die Regelung für die Lizenzierung findet sich in AIC, Constitution 1954, 31. In der Verfassung von 1972 kommt die Lizenzierung nicht mehr vor. Ihr Wegfall wird aber in der Praxis nicht beachtet.

¹²¹ Von den bisher etwa 200 männlichen Absolventen der AIC Kapsabet School sind bisher etwa fünf ordiniert worden (Int. Mrs Nauc16, Dozentin, 'Cabs.Z.:et Bible School 16.10.1986).

Ordination kann der Pastor den Titel Reverend tragen.¹²² Dem lizenzierten Pastor steht schon die Verwaltung von Taufe und Abendmahl zu, die kirchliche Trauung aber ist allein dem ordinierten Pastor vorbehalten.¹²³ Das bedeutet auch, dass die dabei anfallenden Honorare den ordinierten Pastoren zukommen.¹²⁴ Das macht deutlich, dass die kirchliche Trauung in der AIC als höchstes Sakrament angesehen wird.¹²⁵ Hier wiederholt sich der gleiche Prozess wie bei den Missionaren, die zwar Ordinationen durchführten, aber nur spärlich. Durch die Einführung der Lizenzierung als Normalzustand sichert eine kleine Gruppe von Pastoren ihre Führungsposition, so wie es die Missionare mit der Beschränkung der Ordination auf wenige gehalten hatten.¹²⁶ Auch in diesem Punkt übernahm eine afrikanische Kirche die *Struktur* der Mission.

Ähnlich wie in der AIC ist die Situation in der benachbarten Africa Gospel Church. Die Zahl der ordinierten Pastoren wird dort effektiv niedrig gehalten. Nach den Ordnungen der AGC ist die Ordination nach 10 Jahren kirchlichen Dienstes möglich, wobei vier Jahre Bibelschule angerechnet werden können. In der Praxis wird selten jemand unter 50 Jahren ordiniert,¹²⁷ es sind auch schon Ordinationen weit nach der Pensionierung vorgekommen.¹²⁸ Zur Zeit scheint das Ordinationsalter zu sinken.¹²⁹ Die lange Wartezeit bis zur Ordination hat z.B. zur Folge, dass

¹²² Mit der Ordination wird auch der Zugang zu den Führungsämtern der Kirche ermöglicht (Int. Alice und Henry Ndolo 28.12.1986).

¹²³ Für den Erhalt der Lizenz, auch als Standesbeamter fungieren zu dürfen, verlangt der Staat nicht, dass der Bewerber ordiniert ist, sondern nur, dass er von der Kirche als Amtsträger anerkannt ist.

¹²⁴ Honorare und Reisekosten machen kirchliche Trauungen noch teurer, als sie ohnehin schon sind.

¹²⁵ Ausführlicher dazu S. 493-499.

¹²⁶ Es ist zu vermuten, dass die Einführung der Lizenzierung in der AIM auch auf dem Misstrauen der Missionare gegenüber den Fähigkeiten der Afrikaner beruhte (Int. Alice und Henry Ndolo 28.12.1986, Gratton - Fiedler 24.5.1986).

¹²⁷ Int. Henry Ng'eno, Missionar der AGC in West Pokot 18.12.1986.

¹²⁸ Int. Richard Adkins, WGM (Kenya Highlands Bible College), Kericho 18.12.1986.

¹²⁹ In der Ordinandengruppe von 1986 waren die jüngsten vier um die 50 Jahre alt, für 1987 war die Ordination von weiteren sieben vorgesehen, davon vier zwischen 30 und 50 (Int. Rev. Jonah A. Chesengeny, Moderator, AGC Kericho 18.12.1986).

im Missionsgebiet der AGC in West Pokot, wo Pastor Edward Tonui schon seit den 1970er Jahren erfolgreich arbeitet,¹³⁰ Taufe und Abendmahl nur stattfinden können, wenn einer der wenigen ordinierten Pastoren die mühsame und teure Reise dorthin unternimmt. Für die gesamte Kirche von über 15000 Mitgliedern gab es 1985 keine zehn ordinierte Pastoren. Da es auch keine Lizenzierung gab und Laien kein Recht hatten, die Sakramente zu verwalten, war die AGC praktisch eine sakramentslose Kirche.¹³¹

In kleineren Kirchen ist die Stratifikation des Amtes nicht so weit fortgeschritten: In der Église Chraienne Évangélique du Mali [CMA] z.B. gibt es nur Katechisten und ordinierte Pastoren,¹³² ähnlich in der Igreja Evangélica da Guiné [WEC], in der Evangelisten und (seit 1981¹³³) Pastoren tätig sind. Das ordinierte Amt ist aber fast ausnahmslos eingeführt worden. Damit sind die Kirchen der Glaubensmissionen in ihrer Umgebung respektabler geworden. Zugleich ist ihnen aber auch ein Stück des kirchenkritischen und institutionskritischen Erbes der Glaubensmissionen verlorengegangen. Ursache dafür ist, dass die Glaubensmissionen die Grundlagen des Amtes in den jungen Kirchen nicht aufgrund ihrer eigenen theologischen Voraussetzungen, die keine Bindung der Sakramente an das ordinierte Amt kannten, gelegt hatten, sondern in Anpassung an die etablierten Kirchen. So wie das unkonventionelle Amtsverständnis der Glaubensmissionen die etablierten Kirchen der Heimat herausforderte und in Frage stellte, so ist damit zu rechnen, dass jetzt auch die afrikanischen Kirchen durch neue Bewegungen herausgefordert werden, die das von den Missionen errichtete kirchliche Establishment in Frage stellen. Diese Infragestellung hat verschiedentlich schon begonnen, besonders durch charis-

¹³⁰ Er hat dort zehn Gemeinden gegründet, die zum Teil von hauptamtlichen Missionaren mit mehrjähriger Ausbildung (Kenya Highlands Bible College) betreut werden (Int. Bill Reinheld, WGM, Kenya Highlands Bible College, Kericho 16.10.1986; Int. Henry Ng'eno, Missionar der AGC in West Pokot 18.12.1986).

¹³¹ Int. Bill Reinheld 16.10.1986. Theologische Begründungen für diese "faktische Sakramentslosigkeit" werden nicht gegeben.

¹³² The Mali Messenger [CMA].

¹³³ Trombeta. Boletim Informativo das Igrejas Évangélicas da Guiné-Bissau, März 1985.

matische Gruppen, die sich von der Amtsautorität der Kirche unabhängig wissen. In Nigeria stellen auch die neu entstehenden interdenominationellen Glaubensmissionen wie CAPRO inzwischen etablierte Kirchen wie die ECWA in Frage, indem sie unabhängige Gemeinden außerhalb der Struktur der ECWA gründen.¹³⁴

In diesem Prozess ist das Amt des Evangelisten in seinem ursprünglichen Sinn und Verständnis verlorengegangen,¹³⁵ wenn auch der Name erhalten blieb. Ein Versuch, das zu verhindern, ist von CECCA16 zu berichten, in der es 14 Distriktevangelisten gibt, die das Recht haben, in jeder Kirche ihres Distriktes zu predigen und zu evangelisieren.¹³⁶ Beispiele für von der Kirchenleitung nicht genehmigte Laienevangelisation gibt es da, wo Erweckungen entstanden¹³⁷ oder wo sie zur Bildung einer Gemeinschaftsbewegung führten.¹³⁸

In Einzelfällen sind Versuche unternommen worden, Kirchen ganz ohne ein Pastorenamt im klassischen Sinn zu gründen. Ein Beispiel dafür bietet die United Liberia Inland Church [WEC], in deren nördlichem Teil, abgesehen von dessen Präsidenten Donald Wuanti, niemand den Titel Pastor trägt. Es ist auch niemand ausgebildet und es gibt keine Evangelisten oder Katechisten. Die Grundlage dieser Entwicklung war die Betonung, die die Missionare auf die Autonomie der Ortsgemeinden nach den Indigenous Church Principles legten.¹³⁹ Das Ergebnis waren

¹³⁴ Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

¹³⁵ In seinem Kopenhagener Vortrag führte Christlieb an, dass in den Missionen das Evangelistenamt schon als unentbehrlich erkannt worden sei. Dabei verwechselte er zwei verschiedene Ämter, weil sie denselben Namen trugen (J. Vahl, Beretning om Den evangeliske Alliances ottende almindelige MOde i Kjøbenhavn i September 1884. Kjøbenhavn 1886, 267).

¹³⁶ Int. Rev. Nefunga Masile, Lubutu, Missionskandidat Mission CECCA Zaire 10.1.1987.

¹³⁷ Das geschah z.B. in der (von der Mission bejahten) Erweckung von 1928. Die Erweckung wird beschrieben und analysiert in: J.W. Westgarth, *The Holy Spirit and the Primitive Mind*, maschinenschriftliche Ausgabe Belfast o.J.; vgl. Corbett, *According to Plan*, 121-126.

¹³⁸ Die ostafrikanische Erweckung brachte so eine dauerhafte Gemeinschaftsbewegung hervor, die stark CECCA16 beeinflusste. Die AIC wies die Erweckung weitgehend zurück, aber z.B. in der Person des Ehepaars Limo, die der AIC das Land für das AIC Missionary College in Eldoret schenkten, gibt es auch Ausnahmen. Laienteams von Erweckten evangelisieren da, wohin sie gerufen werden.

¹³⁹ Zum Indigenous Church Principle siehe S. 332ff.

nicht sich spontan ausbreitende verantwortliche Gemeinden, sondern eine kleine Kirche mit Gemeinden, die von wenig qualifizierten Ältesten autoritär geführt werden.¹⁴⁰ Als dann der WEC die Arbeit im Süden Liberias begann, reagierte man auf die Entwicklungen im Norden durch die Bildung einer Kirche mit Gemeinden, die durch ausgebildete (aber meist unbezahlte) Pastoren geführt wurden.¹⁴¹

Ähnlich wie der WEC in Nordliberia kennt auch die New Tribes Mission nur die Ämter des Diakons und des Ältesten.¹⁴² Aber da in Senegal gerade die ersten Taufen stattgefunden haben, zeichnet sich noch nicht ab, welche Auswirkungen diese Einstellung auf die Entwicklung einer Kirche haben wird.

Durch die Einführung der Ordination sind die Kirchen der Glaubensmissionen „Kirchen wie andere Kirchen auch“ geworden, indem ihr Amt genauso respektierbar wurde wie in anderen Kirchen.¹⁴³ Der dafür gezahlte Preis war die Bindung der Sakramente an das ordinierte Amt und der Ausschluss der Nicht-Ordinierten aus praktisch allen wichtigen Kirchenämtern. Wie in anderen Kirchen in Afrika auch ist in den Glaubensmissionen ein umfangreicher Klerus minderen Rechts entstanden, der zwar den größten Teil der geistlichen Arbeit in der Kirche versieht, dessen geistliche Rechte aber spürbar eingeschränkt sind. Diese Herrschaft des geistlichen Standes in der Kirche wird weitgehend akzeptiert, doch es machen sich unter der (zahlenmäßig noch kleinen) Schicht der Gebildeten und Selbständigen im Interesse der sich entwickelnden Gemeinden auch kritische Tendenzen bemerkbar.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

¹⁴¹ Ebenda. In den letzten Jahren besuchte eine Reihe von jungen Männern aus dem Norden die Bibelschule. Aber die Ältesten in den Gemeinden weigerten sich entweder, sie zu berufen, oder sie beriefen sie, verlangten aber, dass "sie aus Glauben leben" sollten. Aber niemand gab ihnen etwas für ihren Unterhalt.

¹⁴² Int. NNN, Sanford 20-22.2.1986; Int. Frank Lyttleton 28.7.1986.

¹⁴³ Für den durchschnittlichen Christen "besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen Laien und Klerus" (Langford, Equipping for Ministry 10).

¹⁴⁴ Ein Sympton dieser Tendenz war 1986 bei der dreijährlichen Kirchenkonferenz der CECA16 die Diskussion der Frage, welche Qualifikationen für Kandidaten für die leitenden Ämter der

Von seiten der Glaubensmissionen ist diese Anpassung an das „in allen Kirchen Übliche“ weitgehend ohne Reflektion darüber geschehen, wie dieser Schritt mit ihrem eigenen Erbe zu vereinbaren ist. Auch hier haben es die Glaubensmissionen versäumt, die kreativen Neuansätze ihres Kirchenverständnisses für die werdenden Kirchen nutzbar zu machen. Sie haben dazu beigetragen, ein kirchliches Establishment zu errichten, das genau dem entspricht, das sie in ihrer Heimat zwar nicht ablehnten, dem sie aber doch kritisch gegenüberstanden. Eine Ursache dafür liegt in der mangelnden Reflektion ihres eigenen Kirchenverständnisses, in ihrer schwachen Ekklesiologie.

Die klassischen Missionen waren durch die Amtsstruktur, die sie aus ihren Kirchen mitbrachten, weitgehend festgelegt. Die Glaubensmissionen haben trotz ihrer Freiheit eine sehr ähnliche Amtsstruktur geschaffen. Sie haben weder die von ihnen selbst entwickelten Ansätze der Erneuerung des Evangelistenamtes in Afrika weitergeführt noch die Ansätze für das Amt der Diakonin (Diakonisse). Auch Voraussetzungen und Erfahrungen aus den eher vereinsrechtlich organisierten Gemeinschaftsbewegungen und den freien Vereinigungen, in denen ja sehr viele Missionare ihre geistliche Heimat hatten, wurden in Afrika weitgehend nicht genutzt.

Gewisse Tendenzen in diese Richtung sind aber erkennbar: Durch die teils von den Missionen bewusst unterstützte, teils von ihnen auch selbst durchgeführten Aktivitäten spezialisierter Gruppen (Jugendgruppen uä.) oder parakirchlicher Gruppen (z.B. Bibellesebund)¹⁴⁵ zeigt sich in manchen Kirchen eine Stärkung der Aktivität und des Einflusses der Laien. Stärker in diese Richtung wirken allerdings Einflüsse aus der Erweckungsbewegung („fellowship groups“)¹⁴⁶ und aus der charisma-

Kirche nötig seien. Die Mehrheit setzte vorherige Ordination voraus, die Abgeordneten des Schul- und Gesundheitswesens stimmten praktisch geschlossen gegen diese Vorbedingung.

¹⁴⁵ Als Sheila Godfrey in der Kirche CECA16 die Arbeit der Ligue pour la lecture de la Bible begann, standen die Ältesten in den Dorfgemeinden ihrer Tätigkeit oft ablehnend gegenüber (Int. Sheila Godfrey 15.1.1987).

¹⁴⁶ Einen guten Einblick in die Laienaktivitäten in der ostafrikanischen Erweckungsbewegung vermittelt: Dorothy E.W. Smoker, *Decision-making in East African revival movement groups* in: David B. Barrett, *African Initiatives in Religion*. Nairobi 1971, 96-108.

tischen Bewegung (Hauskreise¹⁴⁷). In fast allen Fällen werden diese Entwicklungen von der Kirche kritisch beurteilt, werden Versuche gemacht, sie zu unterbinden, was dann zu Ausgliederungen führt.¹⁴⁸ Manchmal geschieht es, dass die Anstöße auch in die Kirche integriert werden.

Die Glaubensmissionen haben keine bewussten Anstrengungen unternommen, kulturell auf Afrika zugeschnittene Ämter zu schaffen. Von ihrem eigenen Erbe mit der teilweise starken Betonung der Glaubensheilung¹⁴⁹ her hätten sich hier Möglichkeiten geboten, Gemeinden oder Gemeindegruppen zur Funktion als heilende Gemeinschaft zu verhelfen.¹⁵⁰ Statt dessen wurde Heilung Zug um Zug an den immer besser qualifizierten medizinischen Dienst der Mission delegiert, der mit zunehmendem Wachstum und zunehmender Verstaatlichung immer mehr säkularisierte. So blieb es, besonders in Nigeria, bestimmten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (z.B. den Aladura Kirchen) vorbehalten, in diesem Bereich kreativ neue Ämter zu schaffen.¹⁵¹ Eine ande-

¹⁴⁷ Z.B. kam es in einer Gegend Nordostzaires zu einer charismatischen Erneuerungsbewegung unter Laien. Ihr Führer wurde daraufhin aus der Kirche ausgeschlossen. Ein Missionar, der von seinem Heimatland her selbst charismatisch geprägt und auch Pastor dieser Kirche ist, betreut die Gruppen und bemerkte dazu: "Einen Missionar kann man halt nicht so leicht aus der Kirche ausschließen" (Int. NN 1987).

¹⁴⁸ Als Silas Owiti, nominelles Mitglied der AIC, von einer charismatisch geprägten Bewegung erfasst wurde und zum persönlichen Glauben kam, war sein örtlicher Pastor sehr erfreut, aber dessen Vorgesetzter stellte Silas Owiti vor die Entscheidung, entweder zu schweigen oder die Kirche zu verlassen. Nach einiger Zeit führte diese Entscheidung dann zur Gründung der Voice of Salvation and Healing Church, deren Bischof Silas Owiti heute ist (Int. Bischof Silas Owiti 16.12.1986).

¹⁴⁹ Für die CMA z.B. war Glaubensheilung Teil des "vierfältigen Evangeliums": Jesus our Saviour, Sanctifier, Healer and Coming King (A.B. Simpson, *The Fourfold Gospel*. Heute erhältlich als: A.B. Simpson, *The Fourfold Gospel*. A.B. Simpson's conception of the complete provision of Christ for every need of the believer... spirit, soul, body. Updated and revised, Camp Hill 1984; Eine wissenschaftliche Analyse bietet: John Sawin, *The Fourfold Gospel in*: Hartzfeld/Nienkirchen, *The Birth of A Vision* 1-28.

¹⁵⁰ Charakteristika dieser Art zeigten sich in der frühen Arbeit der Mahon Mission in Südafrika (William F. Burton, *When God Makes a Missionary*, 1961[1936], 31ff) und der Congo Evangelistic Mission (Harold Womersley, William F. P. Burton, *Congo Pioneer*, Eastbourne 1973).

¹⁵¹ Vgl. dazu z.B. für Südafrika: Hans-Jürgen Becken, *Theologie der Heilung. Das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika*, Hermannsburg 1972, 156-161.

re Tradition aus dem Erfahrungsbereich vieler Missionare, die öffentliche Bereinigung von Spannungen und Verfehlungen, hätte auch in der afrikanischen Kultur Anknüpfungen finden und vielleicht zu so etwas wie einem Amt des Leiters der Gemeinschaftsseelsorge führen können.

Die einzige Ausnahme im Bereich der Glaubensmissionen, wo es zu einer kreativen Neuordnung der Ämterstruktur kam, ist die African Brotherhood Church, eine Afrikanische Unabhängige Kirche, die starke Wurzeln in der AIC hat und mit ihr nicht nur das Gesangbuch, sondern auch die gesamte Dogmatik teilt.

Die Ursprünge der ABC liegen in der 1942 von Simeon Mulandi Kaasya gegründeten Akamba Christian Union (ab 1943 Akamba Christian Brotherhood), einer interdenominationellen Laienbewegung,¹⁵² die versuchte, unter den kirchlich sehr unterschiedlich orientierten Kamba in Kenya für Erneuerung und christliche Zusammenarbeit zu wirken.¹⁵³ Sehr bald stieß diese Bewegung in den Kirchen auf Ablehnung,¹⁵⁴ was 1945 Anlaß zur Gründung der African Brotherhood Church war.¹⁵⁵ 1951 wurde Ngala zum Leiter der Kirche gewählt, der die ABC schon in ihren Anfängen entscheidend geprägt hatte,¹⁵⁶ und sie bis heute leitet, seit 1962 als Bischof.¹⁵⁷

Die Ämterstruktur der ABC zeichnet sich durch Vielfalt und Buntheit aus, außerdem dadurch, dass in ihr Frauen einen eigenständigen Platz einnehmen. Die Ämter der Ortsgemeinde sind Prediger/Predigerin,

¹⁵² Zu den frühen Mitgliedern gehörten Christen aus Heilsarmee, AIM, CMS, Katholischer Kirche und Gospel Furthering Fellowship (Ruth M. Mutiso, African Brotherhood Church. Mialca Arobaini ya Kazi 8.4.1945 - 8.4.1985, Machakos 1985, 5; Int. Rev. George L. Machamer, GFF, Nairobi 29.12.1986).

¹⁵³ Diese interdenominationelle Haltung fand symbolisch darin Ausdruck, dass die Kollekten der monatlichen Versammlungen jeweils einer der Denominationen des Bereiches zur Verfügung gestellt wurden. Nicht alle nahmen an (Int. Bischof Nathan Kamolo Ngala 28.12.1986).

¹⁵⁴ Mitglieder der ACB konnten z.B. das Ältestenamt in ihrer Kirche nicht ausüben u.ä. (Ruth Mutiso, African Brotherhood Church 6).

¹⁵⁵ Ebenda 7.

¹⁵⁶ Er war Leiter ihres Kamba Distrikts, des größten Distrikts der Kirche.

¹⁵⁷ Ruth Mutiso, African Brotherhood Church 46.

Diakon (er hat das Recht, Gottesdienste zu leiten, ggf. auch zu taufen), Lay Leader (desgleichen). Die überörtlichen Ämter sind Evangelist (er betreut ein oder zwei Gemeinden), Pastor, Canon,¹⁵⁸ Archdeacon (Vertreter des Bischofs), Bischof, Erzbischof.¹⁵⁹ Die überörtlichen Ämter für Frauen sind Sister¹⁶⁰ und Deaconess.

Die Buntheit der Ämter besteht darin, dass jedem Amt eine entsprechende Tracht zugeordnet ist, die zum Teil im Gottesdienst,¹⁶¹ zum Teil auch im Alltag getragen wird.¹⁶² Den Amtseinsetzungen wird große Bedeutung beigemessen. Besondere Möglichkeiten für unverheiratete und verheiratete Frauen bieten die Ämter der Sister und der Deaconess.¹⁶³

Die Kirchenordnung

Die Amtsstruktur der Kirchen der Glaubensmissionen in Afrika ist aus einem weitgehend unbewussten Anpassungsprozess an ihre kirchliche Umwelt zu erklären, die Strukturen der Kirchenordnung dagegen aus einer direkten Übernahme der Organisationsstrukturen der Glaubensmissionen für und durch die einheimische Kirche. Dies geschah teilweise

¹⁵⁸ Die Kirche hat zurzeit (1986) zwei Canons, in Nairobi und in Seldru.

¹⁵⁹ Nach der Verfassung der ABC steht deren Leiter der Titel Erzbischof zu. Gefragt, warum er den nicht führe, antwortete der Bischof, dazu sei die Kirche noch nicht groß genug. Er habe deswegen auch mit der Annahme des Bischofstitels länger gewartet (Int. Bischof Ngala 28.12.1986). Die ABC hat heute (1985) 126 120 Mitglieder (Int. Bischof Ngala 28.12.1986). WCE nennt 64030. Das entspricht etwa Ruth Mutisos Zahl von 72 906 für 1973; Die ABC zeichnet sich unter den Kirchen Kenyas durch sorgfältige Statistiken aus (John S. Mbiti, *The African Brotherhood Church in: The Ecumenical Review* 24(1972),145-159 [1581]).

¹⁶⁰ Dieses Amt ist untergliedert in Sister mdogo ("Probeschwester") und Sister rnka-milifu ("Vollschwester").

¹⁶¹ Zusätzlich belebt wird der Gottesdienst noch durch die Buntheit der Gewänder des Chores oder der Chöre und durch deren vielfältige Instrumente. Zur Einführung von Gitarren und traditionellen afrikanischen Instrumenten in den Gottesdienst der ABC siehe Mbiti, *The African Brotherhood Church* (1960). Von ihrer Relevanz her gesehen ist auch die [europäische] Gitarre in bestimmten Gebieten Kenyas ein afrikanisches Instrument.

¹⁶² Beschrieben werden die verschiedenen Trachten in: *African Brotherhood Church, Momanyisyo ma Atongoi ma Atongoi ma Ikanisa, Machakos o.J.*, Teil II, 4f.

¹⁶³ Siehe auch S. 341.

im Widerspruch zu dem, was die Missionare lehrten, häufig auch im Widerspruch zu ihrer kirchlichen Erfahrung in der Heimat.

Wie die LMS 100 Jahre zuvor¹⁶⁴ begann auch die CMA ihre Missionsarbeit mit einem kongregationalistischen Kirchenverständnis. Jeder Missionar und jede einheimische Gemeinde sollten die Form der Kirchenleitung einführen, die ihnen am geeignetsten erschien.¹⁶⁵ Da die Missionare aber sehr unterschiedlicher Herkunft waren und die einheimischen Gemeinden dementsprechend auch die Schrift verstanden, machte sich bald der Wunsch nach Uniformität der kirchlichen Praxis bemerkbar. Deswegen wurde 1923 die Regelung getroffen, dass alle Gemeindeverfassungen sich nach der Musterverfassung für amerikanische Gemeinden¹⁶⁶ im CMA Handbuch zu richten hätten.¹⁶⁷

Diese Entwicklung, die typisch ist für viele Glaubensmissionen, durchlief auch die AIM. In den Anfängen hatte jeder Missionar volle Freiheit, vorausgesetzt, er war Gründer einer Station.¹⁶⁸ War sie einmal gegrün-

¹⁶⁴ Im "fundamental principle" der LMS (damals noch The Missionary Society) heisst es: „... it is declared to be the fundamental principle of The Missionary Society that our design is not to send Presbyterianism, Independency, Episcopacy or any other form of Church government, but the glorious Gospel of the blessed God to the heathen and that it shall be left (as it ever ought to be left) to the minds of the persons whom God may call into the fellowship of His Son from among them to assume for themselves such form of church government as to them shall appear most agreeable to the Word of God" (Richard Lovett, The History of the London Missionary Society 1795-1895, London 1899 1,211).

¹⁶⁵ „... each missionary and native community is free to adopt such form of church government as may be preferred, only requiring in every case that the doctrinal basis and practice shall be in strict accordance with the Word of God, and in harmony with evangelical truth" (The Evangelical Missionary Alliance, Constitution 1887). Vgl. auch Thompson, A.B. Simpson 131 und Daryl Westwood Cartmel, Mission Policy and Program of A.B. Simpson, MA Hartford 1962, 152f. Diese Auffassung entsprach der Theorie A.B. Simpsons für Amerika (WWW 1883,165). Dort war seine *Ortsgemeinde* in der Tat unabhängig organisiert, die CMA als *Gemeinschaftsbewegung* dagegen zentralistisch mit ihrem Gründer A.B. Simpson in einer zentralen ("episkopalen") Rolle, wie die Krise bei seinem Tod zeigte (vgl. Niklaus; Sawin; Stoesz, All For Jesus 143ff "Troubled Transition").

¹⁶⁶ Diese Musterverfassung setzte die unabhängige Ortsgemeinde als Kirchentyp voraus.

¹⁶⁷ CMA annual report 1923.

¹⁶⁸ Dieses kongregationalistische Erbe wurde 1909 in der revidierten Verfassung verbal bestätigt, faktisch aber presbyterianischen Konzepten angepasst: "The missionary in charge of a station may elect the form of church government, but the final organization must be

det und ihre Gemeindeordnung festgelegt, durfte auch ein andersdenkender Nachfolger diese nicht ändern.¹⁶⁹ Als dann die verschiedenen Gemeinden mehr miteinander in Berührung kamen, stellten die Missionare die Unterschiede in der Gemeindepraxis fest und nahmen Angleichungen vor. Damit stellten sie in den Gemeinden einen Zustand der Einheitlichkeit her, der für die Missionare in den Strukturen ihrer Mission schon vorher selbstverständlich war.

Zu den Erfahrungen der Glaubensmissionen hinsichtlich der Kirchenordnung bemerkte 1942 Efraim Andersson, Missionar des Svenska Missionsförbundet, dass die lockere kongregationalistische Form der Kirchenleitung überall in Afrika ungeeignet sei und dass eine modifizierte presbyterianische Verfassung mit episkopalem Einschlag den Gegebenheiten mehr entspreche.¹⁷⁰ Die von Andersson für seine Mission beschriebene Entwicklung hat früher oder später in nahezu allen Glaubensmissionen stattgefunden. Die Verfassungen der jungen Kirchen sind alle zentralistisch aufgebaut, betonen die Gleichförmigkeit und eine starke Führung in der Kirche. Man kann sie tatsächlich als „presbyterianisch mit episkopalem Einschlag“ beschreiben.¹⁷¹ Darüber

subject to the approval of Field Council and General Council" (AIM, Constitution and Policy 1909, 16).

¹⁶⁹ Parallelen bieten hier die klassischen Missionen, z.B. die Rheinische Mission in Namibia: "Da in Folge der geschichtlichen Entwicklung unserer Mission die Thatsache vorliegt, dass die von unsern Sendboten in Absicht auf Lehre und Cultus einent-heils vorwiegend reformirten, theils unirten, theils lutherischen Typus gewonnen haben, so achtet sich die Deputation verpflichtet, diese thatsächlich vorliegende Verschiedenheit des confessionellen Typus in der Weise zu respectiren, dass sie darauf verzichtet, ohne freiwillige Zustimmung des Missionars und der Gemeine Aenderun-gen im Gebrauch des bisher auf einer Station eingeführten Catechismus und der bestehenden Cultuseinrichtungen vorzunehmen. Ferner wird sie in Anerkennung obigen Grundsatzes bei der Besetzung der verschiedenen Stationen auf den bisherigen confessionellen Typus derselben in jeder Weise billige Rücksicht nehmen" (Prot. Rheinische Missionsgesellschaft 25.10.1860 in: Theo Sundermeier, Mission, Bekenntnis und Kirche. Missionstheologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C.H. Hahn, Wuppertal 1962, 92).

¹⁷⁰ Efraim Andersson, Den infödda kyrkans framtid in: Svenska MissionstidskTift 1942, 221-233. Der Artikel wurde geschrieben, als die vom SMF gegründete Église Évangélique du Congo (in WCE als PCon definiert) eine modifizierte presbyterianische Verfassung erhielt (232).

¹⁷¹ Interessant ist hier die Untersuchung: Danfulani Zamani Kore, An Analysis and Evaluation of Church Administration in the Evangelical Churches of West Africa. Nigeria, PhD North

hinaus findet in vielen Kirchen ein Zentralisierungsprozess in der Verwaltung statt. Besonders die zentrale Verwaltung der Finanzen führt zu einer Zentralisierung der Machtstrukturen.¹⁷² Damit würde eine Kirche dem Vorbild der meisten Missionen folgen, deren Missionare ihren Lebensunterhalt („allowance“) ebenfalls von der zentralen Missionsleitung erhielten.

Vom kongregationalistischen Ideal der frühen Glaubensmissionen¹⁷³ bis zur presbyterianischen Verfassung der afrikanischen Kirchen hat ein auffälliger Wandlungsprozess stattgefunden, der von heutigen Missionaren meist als Anpassungsprozess an die afrikanische Kultur interpretiert wird, die ein starkes Häuptlingstum kennt und westliche Demokratie nicht sehr schätzt. Problematisch bei dieser Interpretation ist, dass nicht gezeigt wird, wie diese kulturellen Einflüsse das ihnen zugeschriebene Gewicht gewonnen haben und warum diese zugelassen und andere Einflüsse afrikanischer Kultur abgelehnt oder bekämpft wurden. Außerdem macht diese Theorie keinen Unterschied zwischen den verschiedenen afrikanischen Gesellschaftsformen. Sie erklärt z.B. nicht, warum die Kirche bei den von einem starken König geführten Yaka¹⁷⁴ im

Texas State University 1980, in der festgestellt wird, dass die Struktur der ECWA von etwa einem Drittel aller Befragten als "hierarchisch definiert wurde, wobei unter befragten akademisch gebildeten Kirchenführern und unter Missionaren wesentlich mehr diese Einschätzung vornahmen als unter den Pastoren der Ortsgemeinden (80ff).

¹⁷² In der Holiness Union Church in Südafrika [Helgelseförbundet] wird diese Entwicklung von starken Kräften betrieben (Int. Häkan Wistrand 13.6.1986). Sie würden damit den von den Missionaren bewirkten Prozess der Zentralisierung weiterführen, aber weiter gehen, als diese es wollten.

¹⁷³ Nicht nur die frühen Ideale waren kongregationalistisch, viele Missionen, wie z.B. die AIM, hatten auch eine Mehrheit von Missionaren, die aus in der einen oder anderen Form kongregationalistisch organisierten Kirchen stammten (Baptisten, Brüder, Unabhängige, Mennoniten uam.).

¹⁷⁴ Einen detaillierten Einblick in die Kultur der Yaka aus der Perspektive eines katholischen Missionars gibt: Wilhelm Josef Otte, Religionsbedingte Sozialkonflikte im Congo aufgewiesen am Beispiel des Stammes der Bayaka, Dr. phil. Köln 1970, zur Stellung des Königs bes. 159. Der König der Yaka war es auch, der die Vertreibung der Missionare der BMM aus Wamba-Luadi möglich machte, weil sie keine von der Regierung anerkannten Schulen wollten.

Kwango/Zaire genauso zentralistisch organisiert ist wie die AIM bei den Kikuyu und Kamba, die nie Häuptlinge kannten.¹⁷⁵

Naheliegender als die Auffassung der Anpassung an die afrikanische Kultur ist die Interpretation des Vorgangs als einer Übernahme der organisatorischen Formen der Mission für und durch die jungen Kirchen: Denn die Missionen, die oft „kongregationalistisch“ lehrten, waren in ihrer Organisation ja „presbyterianisch“ mit „episkopaler“ Prägung. Für die werdende Kirche wurde nicht das Neue Testament zum Vorbild genommen, auch nicht dessen ekklesiologische Interpretation durch die Missionare, sondern die konkrete Organisation der Mission: Der Missionarskonferenz entspricht die Synode oder „große Versammlung“ oder „mkutano mkuu“, die alle ein bis drei Jahre stattfindet. Der Feldleitung entspricht das „conseil executif“ oder das „halmashauri kuu“, der Station der Bezirk,¹⁷⁶ der Außenstation die Gemeinde, dem Predigtplatz die „chapelle.“ Dem Feldleiter entspricht der Präsident oder Bischof der Kirche.

Typisch für eine presbyterianisch verfasste Kirche ist CECA20 [AIM]: Die kleinste Einheit ist die Congregation (kundi la Wakristo) mit ihrem Evangelisten („mwalimu“, Lehrer). Eine Anzahl von congregations bildet eine von einem Pastor geleitete eglise locale (kanisa locale), in der die Sakramente gefeiert werden.¹⁷⁷ Diese eglise locale ist die entscheidende administrative Größe. Alle locales sind gleichberechtigt, doch haben die größeren unter ihnen, besonders frühere Missionsstationen, eine formlose Führungsstellung. 2-8 locales bilden eine söus-section, 4-10 sec-

¹⁷⁵ Jomo Kenyatta, Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu, 1968(1938), 186-230. Kenyatta beginnt seine Darstellung mit dem Satz: "The Gikuyu system of government prior to the advent of the Europeans was based on true democratic principles."

¹⁷⁶ Nach dem Kozept der AIM z.B. sollten die Stationen weit genug voneinander entfernt liegen "to permit of the evangelization through native workers, under the supervision of missionaries, of large areas around each station" (AIM, Constitution and Policy 1909).

¹⁷⁷ Die Abendmahlsfeier findet monatlich am Ort der locale statt für die Mitglieder aller congrégations (Int. Rev. Masangura Mbafele-Mussamba 3.1.1987).

tions einen district.¹⁷⁸ Die höchste Autorität der Kirche bildet das Conseil de Administration (baraza kuu).¹⁷⁹

Die Gemeinden sind im Rahmen der jungen Kirche genauso unselbstständig wie innerhalb der Mission: Hatten sie früher keine Möglichkeit, den Missionar oder Evangelisten zu wählen,¹⁸⁰ so können sie jetzt genauso wenig einen Pastor wählen. Für Berufungen und Versetzungen sind übergeordnete Stellen zuständig.¹⁸¹

Aufgrund der zunehmenden zwischenkirchlichen Kontakte tauchte die Frage nach der Stellung, Amtsbezeichnung und Rolle des Leiters einer Kirche auf. Die fast überall parallel zu den Kirchen der Glaubensmissionen existierende katholische Kirche hat Bischöfe, genauso die oft eng mit den Glaubensmissionen verbundene anglikanische Kirche. Auch in anderen Kirchen Afrikas ist eine Tendenz zum Episkopat zu beobachten.¹⁸²

Da die Glaubensmissionen keine Lehre vom Bischofsamt kannten, sondern nur von den Ämtern der Ortsgemeinde, fand die Frage nach dem Bischofsamt pragmatische Lösungen. Die AIC in Kenya führte als eine der ersten aus den Glaubensmissionen stammenden Kirchen 1973

¹⁷⁸ Ursprünglich entsprachen die districts genau den Einzugsgebieten der Missionsstationen, später wurden dann auch Distrikte eingerichtet, in denen es nie eine Station gegeben hatte. In einigen auf Missionsstationen zurückgehenden Distrikten hat sich der Schwerpunkt von der Missionsstation in die Stadt verschoben.

¹⁷⁹ La Constitution de la Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA) [gültig 1986].

¹⁸⁰ Sandgren, *The Kikuyu* 139-193 zeigt, wie die AIM Ansätze in diese Richtung systematisch bekämpfte, ab ca. 1925 mit der Idee der "New Church", die besagte, dass der Autorität der Missionare als Diener Gottes Gehorsam geschuldet werden müsse (178ff). Sandgren basiert diesen Abschnitt ausschließlich auf Interviews. Seine Ergebnisse passen genau in die Entwicklung der AIM/AIC vor Ausbruch der Kontroverse über die Mädchenbeschneidung.

¹⁸¹ In der CECA20 stehen Versetzungen in der Vollmacht des jährlich tagenden Conseil Administratif oder des zweimal jährlich tagenden Conseil du District (Int. Rév. Masangura Mbafele-Mussamba 3.1.1987).

¹⁸² Deutlich ist die Tendenz zum Bischofsamt in den verschiedenen Teilkirchen der Evangelical Lutheran Church in Tanzania, die ursprünglich kein Bischofsamt kannte. Diese Entwicklung wird mit ihrer Tendenz zu weitergehender Zentralisierung durch das Amt eines Erzbischofes kritisch diskutiert in Cuthbert Oman, *Bischöfliche Verfassung. Eine soziologische Tendenz in der Lutherischen Kirche in Tanzania in: Blick in die Welt* 1,1988,1-3.

das Bischofsamt ein. Anlaß war das 1972 erlassene Gesetz, das in Kenya den Titel Präsident dem Staatsoberhaupt vorbehielt. Für den Präsidenten der AIC wurde damals der Titel Bischof gewählt, ohne dass damit seine Funktionen geändert wurden.¹⁸³ Die gleiche Namensänderung fand in der AIC in Tanzania statt, dort jedoch nicht, weil die Regierung es verlangt hätte. Auf ähnlicher Ebene liegt auch das Verständnis des Bischofs der Communauté Évangélique du Kwango. Er wies darauf hin, dass zwischen einem Präsidenten und einem Bischof kein wesentlicher Unterschied bestünde, aber der Titel Bischof in der Bibel vorkäme, der Titel Präsident dagegen nicht.¹⁸⁴

In allen drei Fällen wurde keine Form des historischen Episkopats eingeführt, auch die Ordination erfolgte nicht durch andere Bischöfe, sondern durch die eigene Kirche. Ein Beispiel für die Einführung eines eher gesamtkirchlich verstandenen Bischofsamts findet sich in der auf die Unevangelized Fields Mission zurückgehende Communauté Episcopale Évangélique au Zaïre (CEHZ), deren erster Bischof Assani Baraka Koy 1978 unter Mitwirkung des Lübecker Bischofs Heinrich Meyer ordiniert wurde.¹⁸⁵ Diese Bischofsweihe wurde sowohl von einem großen Teil der Trägerkreise der UFM als auch von einem beträchtlichen Teil der CEHZ abgelehnt. Sie veranlasste dann den Abbruch der Beziehungen zwischen der UFM und der CEHZ.¹⁸⁶ 1980 kam es zu einer Spaltung innerhalb der CEHZ unter der Führung von Rev. Masini.¹⁸⁷

¹⁸³ Um die Gesetzesvorschrift zu erfüllen, stellte die AIC Zentrale den Regionen der AIC die Frage, ob sie für den Präsidenten den Titel Bischof, Moderator oder Vorsitzender vorziehen würden. Die Regionen wählten "Bischof", weil dies ein biblischer Titel wäre. Ihre Entscheidung stimmte mit den Wünschen von Präsident Mulwa überein (Jonathan, Hildebrandt - Fiedler 23.4.1988).

¹⁸⁴ Int. Bischof Mukwalemba Ponzo 26.1.1987.

¹⁸⁵ Int. Donald E. Muchmore 30.12.1986.

¹⁸⁶ Herbert Jenkinson, A Brief History of the UFM in Congo/Zaire (unveröffentlicht 1978), 11.

¹⁸⁷ Da die Gesetzgebung des Landes eine Kirchenspaltung verbietet, kann sich die dissidente Gruppe juristisch nicht organisieren. Deswegen ist ihre Stärke auch schwer festzustellen. Der Bericht des ehemaligen Missionars Herbert Jenkinson ("Kinso"), der 1987 auf Einladung beider Seiten die Kirche besuchte, um festzustellen, ob sich ein Weg zu erneuter Mitarbeit der UFM im Rahmen der von ihr gegründeten Kirche zeige, erweckt den Eindruck, dass die dissidente Gruppe einen beträchtlichen Teil der Gesamtkirche ausmacht (Herbert Jenkinson, Circular Letter 1987). Wiederholte Versuche dissidenter Gemeinden, sich der vom WEC

Eine deutliche Tendenz zur Einführung des Bischofsamtes ist in Zaire und Ostafrika festzustellen, es gibt aber auch gegenläufige Tendenzen.¹⁸⁸ In der CECA20 [AIM] wird seit längerem die Frage der Einführung des Bischofsamts diskutiert, die Zahl der Befürworter scheint jedoch eher zu sinken als zu steigen.¹⁸⁹ Im Hintergrund der Fragestellung steht für Zaire immer die Haltung der Führung der ECZ. Sie lässt zwar jeder Communauté die Freiheit, sich die ihr angemessene Form der Kirchenleitung zu schaffen, befürwortet aber stark Entwicklungen in eine episkopale Richtung, um die zentralistischen Tendenzen zu stärken.¹⁹⁰ Diesen Tendenzen wird aber Widerstand entgegengebracht, der bei den „evangelikalen“ Communautés verbunden ist mit der Furcht vor einer drohenden („ökumenischen“) theologischen Überfremdung.

Trotz der auf die Dauer sicherlich erfolglosen Bemühungen, im Bereich der Glaubensmissionen kongregationalistisch strukturierte Kirchen zu gründen, bemühen sich jüngere Missionen oder jüngere Zweige älterer Missionen weiterhin darum. Das kann z.B. durch den Verweis auf die biblischen Prinzipien der Ortsgemeinde mit mehreren (unbezahlten) Ältesten geschehen, ohne dass dabei versucht wird, deswegen die Strukturi-

gegründeten CECCA16 anzuschließen, wurden von dieser abgelehnt. Hier wiederholt sich, diesmal von Staat und Kirchenleitungen praktiziert, das Comity-Prinzip der Missionen.

¹⁸⁸ In seinem Rechenschaftsbericht vor der dreijährlichen Versammlung der CECCA16 führte der representant legal Rev. Nonziodane aus, dass CECCA16 zufrieden damit sei, zur ECZ zu gehören, und fuhr dann fort: "Or nous ne pouvons pas accepter que celle-ci nous impose des pratiques contraires à notre structure évangélique. C'est ainsi que j'invite cette Assemblée à présenter une position nette face au système épiscopale et la suppression de mandat des serveurs de Dieu. Ainsi nous demandons à la CECCA de prendre les dispositions nécessaires."

¹⁸⁹ Int. NNN. Der Präsident der Kirche (und zugleich Stellvertreter Bischof Bokeleales), Dr. Marini, befürwortet die Einführung des Bischofsamtes, der représentant legal (der de facto Leiter der CECA20) Rev. Etsea lehnt das Bischofsamt ab. Er versteht das neutestamentliche Bischofsamt nur als örtliches Gemeindeamt (Ang'apom Etsea Kila, L'episcopos, pasteur de l'église locale, Maître en Science Religieuses Faculté Libre de Théologie Évangélique Vaux-sur-Seine 1981, 50).

¹⁹⁰ Int. NNN. Das wird auch sichtbar in der Tatsache, dass der Leiter der Kirche, Dr. Bokeleale, den Bischofstitel trägt, obwohl ihn seine Communauté (Communauté des Disciples du Christ au Zaire) nicht kennt.

ren der einheimischen Kirche zu verändern.¹⁹¹ Streng nach kongregationalistischen Prinzipien gestalten dagegen die Missionare des WEC in Senegal die dortigen Gemeinden. Jede der wenigen Gemeinden hat ihre eigene Verfassung, zwei benachbarte Gemeinden unterscheiden sich sogar in Einzelheiten ihrer Glaubensgrundlage.¹⁹² Allerdings ist die organisierte Zusammenarbeit in Form eines Bundes vorgesehen. So weit zu gehen, ist die benachbarte New Tribes Mission nicht bereit, die auf der absoluten Eigenständigkeit der Ortsgemeinde besteht.¹⁹³

Aber auch ältere Missionen neigen dazu, in neuen Gebieten wieder die kongregationalistischen Prinzipien hervorzuheben. Dies tut die AEF, die schon eine Reihe presbyterianisch strukturierter Kirchen hervorgebracht hat,¹⁹⁴ in der 1969 auf Mauritius¹⁹⁵ und 1970 auf Reunion¹⁹⁶ begonnenen Arbeit. Die Église Évangélique de la Reunion ist als ein Bund selbständiger Gemeinden organisiert,¹⁹⁷ die beiden Gemeinden auf Mauritius sind separat bei der Regierung registriert, weil diese Gemeindebünde erst mit fünf Gemeinden anerkennt.¹⁹⁸

¹⁹¹ Int. Glenn Crumley 21.1.1987 berichtet davon, aber auch davon, dass diese Bemühungen in der Kirche (Communauté Évangélique Beréenne) auf wenig Echo stoßen.

¹⁹² Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

¹⁹³ Int. Frank Lyttleton 28.7.1986. Beim WEC sagt man: "They out-wec the WECers" (Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987). Die Kirchenordnung der NTM reflektiert die in den USA vor sich gegangene Weiterentwicklung von den kongregationalistischen (in Bündnen zusammengefassten) Gemeinden zu den unabhängigen oder nicht-denominationellen Gemeinden. Diese Entwicklung hat inzwischen auch auf Deutschland Auswirkungen, z.B. darin, dass die Unevangelized Fields Mission (USA) den Auftrag spürt, nicht nur in Deutschland zu missionieren, sondern speziell unabhängige Gemeinden zu schaffen.

¹⁹⁴ Z.B. Africa Evangelical Church, Malawi; Africa Evangelical Church, Südafrika und Swaziland; Evangelical Church in South Africa und andere (AEF Guide for Daily Prayer 1985).

¹⁹⁵ Die AEF übernahm die von einer englischen Freimissionarin begonnene Arbeit in Rose Belle (AEF, Notes on Mauritius [o.J.] 1988).

¹⁹⁶ AEF, Notes on Reunion [o.J.] 1988.

¹⁹⁷ [The church] "is a fellowship of autonomous local churches. Each local church is directed by a committee of elders and deacons. All male missionaries are elders. Each local assembly develops within the structure as much liberty as possible" (Guide 74).

¹⁹⁸ AEF Guide 75.

In allen erwähnten Fällen ist die Zahl der Gläubigen und der Gemeinden klein und der Einfluss der Missionare groß. Man muss abwarten, ob es zur dauerhaften Ausbildung kongregationalistischer oder unabhängiger Kirchenformen kommen wird. Insgesamt ist aus den Glaubensmissionen in fast jedem Fall eine mehr oder weniger presbyterianisch strukturierte Kirche hervorgegangen,¹⁹⁹ ohne dass dabei in irgendeiner Weise *direkt* an vorhandene presbyterianische Kirchenstrukturen angeknüpft worden wäre.²⁰⁰ Damit ist durch die Arbeit der Glaubensmissionen ein neuer Kirchentyp mit baptistischer Tauflehre und presbyterianischer Kirchenordnung entstanden. Dies erfolgte nicht aufgrund theologischer Entscheidungen, auch nicht als Anpassung an die afrikanische Kultur, sondern durch eine pragmatische Übernahme der eher „presbyterianischen“ Strukturen der Glaubensmissionen für und durch die werdenden Kirchen.

Dieser Prozess wird nicht nur von einigen jüngeren westlichen Missionen in Frage gestellt, auch die neuen afrikanischen interdenominationellen Glaubensmissionen beurteilen ihn kritisch. Die nigerianische CAPRO kam aufgrund schlechter Erfahrungen²⁰¹ mit den etablierten Kirchen zu der Überzeugung, „einfach neutestamentliche“ und in keiner Weise zentral organisierte Ortsgemeinden zu gründen.²⁰² Die Berichte der Missionare der nigerianischen Christian Missionary Foundation erwecken einen sehr ähnlichen Eindruck,²⁰³ die ghanesische Christian

¹⁹⁹ Gelegentliche kongregationalistische Elemente sind dabei nicht ausgeschlossen, so haben z.B. in der Zambezi Evangelical Church [ZIM] die großen Gemeinden das Recht, selbst ihren Pastor zu wählen (Int. Leonhard Evans 17.10.1985).

²⁰⁰ Besonders in den ersten Jahrzehnten waren viele Missionare der Glaubensmissionen Presbyterianer, aber auch da, wo sie nur schwach vertreten waren, haben sich solche "presbyterianischen" Strukturen entwickelt.

²⁰¹ Int. Alastair M. Kennedy 10.1.1987.

²⁰² Unter den Maguzawa haben die Gemeinden Namen wie "The Church in Bangu." Im Gebiet der Gwari war die Arbeit in Rumana Gbagi vor CAPRO schon von Youth Corps Leuten begonnen worden, die die Kirche als "Baptist Church" registrieren ließen, allerdings ohne Zugehörigkeit zu irgendeinem Bund. CAPRO sah keinen Grund, den Namen zu ändern. Die Gemeinden finanzieren sich selbst und haben keine Bindung an CAPRO (Int. Naomi Fanumore 5.2.1987). Entsprechend ihrem Kirchenverständnis hat CAPRO auch eine völlig individualistische Finanzierungsweise (Int. Wilbur O'Donovan 6.2.1987).

²⁰³ CMF, Profile of CMF Missionaries 1986/1987.

Outreach Fellowship erwähnt nur die örtlichen Gemeinden.²⁰⁴ Eine extrem kongregationalistische Tendenz zeigt auch die New Testament Church, eine über Nigeria hinausreichende Missionsbewegung, die auf der Grenze zwischen einer nicht-denominationellen Mission und einer Afrikanischen Unabhängigen Kirche steht.²⁰⁵

Das Amt als Kennzeichen der Kirche?

Gemäß ihrem interdenominationellen Charakter haben es die Glaubensmissionen vermieden, sich auf ein extremes Amtsverständnis festzulegen. Deswegen haben sie weder das historische Amt der anglikanischen Kirche übernommen noch die (zumindest theoretische) Amtslosigkeit der Brüderbewegung. Dadurch hat das Amtsverständnis der Glaubensmissionen einen stark subjektiven Zug bekommen. Was „Amt“ in der Kirche bedeutete, war dem individuellen Urteil überlassen. Die Subjektivität zeigte sich darüber hinaus auch in der partiellen Akzeptanz des Amtes. Man konnte einen anglikanischen Pfarrer mit seiner in der historischen Sukzession erfolgten Ordination akzeptieren, ohne damit auch die Lehre von der historischen Sukzession zu billigen. Noch stärker zeigte sich das subjektive Amtsverständnis in der „Ordination der durchbohrten Hände.“ Die göttliche Berufung war nur subjektiv feststellbar. Es gab kein Gremium, das für die Qualifikation des Berufenen Maßstäbe setzen konnte, allerdings akzeptierten Hörer mit der Verkündigung auch implizit den Anspruch des Predigers.

Mit Beginn der Missionsarbeit in Afrika kam es in fast allen Glaubensmissionen sogleich zu einer stärkeren Betonung der objektiven Aspekte des Amtes. Bis zu einem gewissen Maß kann dieser Vorgang damit erklärt werden, dass die Glaubensmissionen in Afrika alle kirchlichen Funktionen selbst wahrnehmen mussten. Diese Erklärung reicht aber nicht aus: Die Traditionen der Brüderbewegung und der kongregationalistisch organisierten Freikirchen hätten den Glaubensmissionen manche Möglichkeiten geboten, sich zwar ein kirchliches Amt zu

²⁰⁴ Hier ist die Frage aus den Quellen nicht ganz eindeutig zu beantworten (Christian Outreach Fellowship, Informationsblatt o.J. [gültig 1987]).

²⁰⁵ 1987 arbeiteten Missionare in Benin, Togo und Ghana (Samson Awumehab - Fiedler 9.3.1987).

schaffen, ohne es besonders zu betonen. Dieses Vorbild haben die Glaubensmissionen in Afrika nur wenig genutzt. Sie haben es vorgezogen, das kirchliche Amt wesentlich stärker nach dem Vorbild der klassischen Denominationen zu gestalten.

Diese von den Glaubensmissionen begonnene stärkere Betonung der objektiven Aspekte des Amtsverständnisses wurde von den afrikanischen Kirchen weitergeführt. In ihrer Theologie finden sich keine Ansätze, das Amt zu einem notwendigen Kennzeichen der Kirche zu machen. In der Praxis hat aber das Amt durch die Bindung der Sakramentsverwaltung an die Ordination und durch deren Beschränkung auf einen kleinen ausgewählten Personenkreis eine wesentlich größere Bedeutung gewonnen, als theologisch formuliert wird. Damit ist für die größeren aus den Glaubensmissionen hervorgegangen afrikanischen Kirchen eine Situation erreicht, die der in den großen lutherischen oder reformierten Kirchen ähnelt: Die vom allgemeinen Priestertum ausgehende Theologie hat mit der Entwicklung des Amtes nicht Schritt gehalten.

Im Bereich der Attribute der Kirche hat sich, wie Teil II dieser Untersuchung gezeigt hat, ein deutlicher *Wandlungsprozess* abgespielt: Es kam zu einer *Individualisierung* und zu einer *Aktivierung* der Attribute der Kirche. In allen Bereichen, die reformatorische Theologien als *notae ecclesiae* bezeichnen, hat als vergleichbarer Vorgang ein Prozess der *Subjektivierung* stattgefunden. Schon in der Arbeit der frühen Missionare in Afrika begann eine Umkehrung dieses Wandlungsprozesses, indem die eher objektiven und kollektiven Elemente der Attribute und der *notae ecclesiae* mehr Gewicht erhielten. Diesen Prozess der *Objektivierung* des Kirchenverständnisses haben die jungen Kirchen weitergeführt. Sie sind damit in vielem zu „Kirchen wie andere Kirchen auch“ geworden. Wie diese anderen Kirchen werden sie von geistlichen Erneuerungsbewegungen und durch die von diesen getragenen Missionen herausgefordert und in Frage gestellt.

Kapitel 15

Denominationalisierung und Interdenominationalisierung

Hinsichtlich der Entwicklung der Glaubensmissionen liegt ein Vergleich mit den klassischen Missionen nahe. Gustav Warneck erwartete, dass sie ihr Lehrgeld zahlen, die nötigen Erfahrungen sammeln und sich im Grunde den klassischen Missionen anpassen würden. In vielen missionsmethodischen Fragen hat dieser Prozess stattgefunden. Er erfolgte jedoch kaum in ekklesiologischen Fragen, zumindest nicht in der Heimatbasis der Missionen, so dass die Interdenominationalität der Glaubensmissionen geradezu zum typischen Erkennungszeichen dieser Missionen geworden ist.¹ Deswegen ist zu fragen, ob sich aus einem Vergleich der ekklesiologischen Entwicklung der klassischen interdenominationellen Missionen und der interdenominationellen Glaubensmissionen Schlüsse auf die zu erwartende weitere Entwicklung ableiten lassen.

Denominationalisierungsprozesse

Alle klassischen interdenominationellen Missionen haben einen schnellen Prozess der Denominationalisierung durchlaufen, wie er bei den interdenominationellen Glaubensmissionen nicht stattgefunden hat. Die erste bewusst als solche gegründete interdenominationelle Mission war 1795 die [London] Missionary Society. Ihre Gründer waren von der methodistischen Erweckung (George Whitefield, Countess of Huntingdon Connexion) beeinflusste Calvinisten, die zu den Kongregationalisten, Anglikanern und Presbyterianern gehörten. Die stärkste Rolle spielten dabei die Kongregationalisten, deren Ekklesiologie die LMS

¹ Als in Amerika 1917 mit der Gründung der IFMA der erste Zusammenschluss von Glaubensmissionen zu einer Art Missionsrat erfolgte, wählten diese Missionen die Bezeichnung "Interdenominational Foreign Missions Association."

auch als ihr „Fundamental Principle“² festlegte. Die LMS überließ, wie es kongregationalistischen Grundsätzen entspricht,³ die Wahl der Kirchenordnung den zu gründenden Gemeinden. Mit der Entstehung denominationaler anglikanischer, presbyterianischer und methodistischer Missionen wandten sich die die LMS tragenden Gruppen aus diesen Kreisen stärker den Missionen der eigenen Denomination zu, so dass die LMS zwar nie vollständig, aber doch vorwiegend eine kongregationalistische Mission wurde.

1810 wurde nach den gleichen Grundsätzen das American Board of Commissioners for Foreign Missions [ABCFM] gegründet, auch wieder auf Initiative von Kongregationalisten. Eine wichtige Rolle spielte das ABCFM auch als Missionsgesellschaft für verschiedene reformierte und presbyterianische Kirchen.⁴ Durch schrittweise Zuwendung der Nicht-Kongregationalisten zu den dann entstehenden Missionen ihrer eigenen Denominationen wurde das ABCFM mehr und mehr eine kongregationalistische Mission. 1913 wurde offiziell eine Verbindung zur kongregationalistischen Denomination hergestellt,⁵ 1961 ging das American Board of Commissioners for Foreign Missions im kongregationalistischen United Church Board for World Ministries auf.⁶

² "As the union of Christians of various denominations in carrying on this great wo is a most desirable object, so, to prevent, if possible, any cause of future dissension. it is declared to be a Fundamental Principle of The Missionary Society that its design is to send out not, Presbyterianism, Independency, Episcopacy, or any other form of Church Order and Government (about which there may be difference of opinion among serious persons), but the Glorious Gospel of the blessed God, and that it shall be left (as it ought to be left) to the minds of the persons whom God may call into the fellowship of His Son to assume for themselves such form of Church Government as to them shall appear most agreeable to the Word of God" (Richard Lovett, *The History of the London Missionary Society 1795-1895*, London 1899 Band 1, 21):

³ Andrew Walls, *Vom Ursprung der Missionsgesellschaften – oder: Die glückliche Subversion der Kirchen in*: EM 1987, 56.

⁴ Presbyterian 1812-1870; Dutch Reformed 1826-1857; German Reformed 1839-1866 (EMCM 654).

⁵ Die stimmberechtigten Delegierten für die Versammlungen des National Council of the Congregational Churches wurden automatisch auch stimmberechtigte Delegierte für die Versammlungen der LMS (EMCM 655).

⁶ Zusammen mit: Board of International Missions, Commission on World Service und Congregational Christian Service Committee (EMCM 654).

Eine etwas andere Entwicklung nahmen die ab 1815 entstehenden interdenominationellen klassischen Missionen im deutschsprachigen Raum. Für sie war die Interdenominationalität auf zwei Traditionen des Protestantismus beschränkt, die in entsprechenden Landeskirchen ihren organisatorischen Ausdruck gefunden hatten: reformiert und lutherisch. Diese Landeskirchen boten von Anfang an den interdenominationellen klassischen Missionen durch die von ihnen gewährte (meist nur auf dem Missionsfeld gültige) Ordination Anschluss an ihr Amt und an ihre organisatorischen Strukturen. Die klassischen interdenominationellen Missionen fassten Missionare aus Kirchen mit unterschiedlichem Bekenntnisstand zusammen, normalerweise aber keine aus miteinander im gleichen geographischen Bereich konkurrierenden Kirchen. Die Missionen verstanden sich als stellvertretend für die Landeskirchen tätig. Sie boten auch Raum für das Engagement der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung, aber es war in ihnen kein Raum für Missionare aus den täuferischen Freikirchen oder aus der Brüderbewegung. Im Lauf der letzten Jahrzehnte wurden die klassischen Missionen, ob interdenominationell oder denominationell, in unterschiedlichem Maß in die jeweiligen Landeskirchen integriert, häufig in der Form von regionalen Missionswerken.⁷

Zusammenfassend gilt für die klassischen interdenominationellen Missionen: (1) Die Interdenominationalität war verhältnismäßig gering, mitbedingt durch die Tatsache, dass es zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht die große Vielfalt von Denominationen wie in dessen zweiter Hälfte gab. (2) Die Interdenominationalität war begrenzt durch die Taufpraxis. In allen interdenominationellen klassischen Missionen war die Kindertaufe selbstverständlich. (3) In allen interdenominationellen klassischen Missionen hat ein schneller Prozess der Denominationalisierung stattgefunden. Die erste Stufe war in der Regel die Vereinheitlichung der tragenden Basis durch das Ausscheiden bestimmter denominationeller Gruppen, die sich den entstehenden Missionen der eige-

⁷ Ein Beispiel dieses Prozesses wird dargestellt in: Jacques Rossol, Das Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland in: ZIM 1988,16-23. Dazu siehe auch: Karl-Christoph Epting, Bemerkungen zur Gegenwart der Gemeinschaft von Kirchen und Missionen im Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland e.V. (EMS) in: ZfM 1988,24-29; Karl Theodor Schäfer, 15 Jahre EMS - persönliche Erinnerungen in: ZfM 1988,30-34.

nen Kirchen zuwandten. Die zweite Stufe war eine intensive Kooperation mit den verbleibenden Kirchen, die dritte Stufe die Integration in die Kirchen in der einen oder anderen Form.

Zu dieser Denominationalisierung der interdenominationellen klassischen Missionen gibt es in den interdenominationellen Glaubensmissionen keine Parallele. Die Glaubensmissionen sind heute zum Teil schon über 100 Jahre alt, und es hat noch keine grundsätzliche Veränderung in der prinzipiell interdenominationellen Struktur ihrer Heimatorganisationen und auch keine Integration in die verschiedenen Kirchen gegeben. In diesem entscheidenden ekklesiologischen Punkt hat die von Warneck erhoffte Angleichung der Glaubensmissionen an die klassischen Missionen nicht stattgefunden.

Diese Feststellung trifft für die Mehrheit der Glaubensmissionen zu. Aber es gibt eine Reihe von Ausnahmen: Der Prozess der Denominationalisierung ist den Glaubensmissionen nicht völlig fremd, genausowenig wie der Prozess einer immer wieder neuen Interdenominationalisierung. Beide Tendenzen sind in der gesamten Bewegung der Glaubensmissionen *kontinuierlich* präsent. In unterschiedlichen Perioden und in unterschiedlichen geographischen Räumen sind ihre jeweiligen Kräfte unterschiedlich stark. Zurzeit weist der Trend eher in die Richtung einer sich verstärkenden Interdenominationalisierung. Aber in keiner Phase der Geschichte haben die Glaubensmissionen als gesamte Bewegung eine Entwicklung durchgemacht, die der Denominationalisierung der klassischen interdenominationellen Missionen entspricht. Diesen kontinuierlichen Prozessen der Denominationalisierung und Interdenominationalisierung wird in den folgenden Abschnitten nachgegangen, zunächst für Europa und Amerika, dann für Afrika, wo sich ein anderes Bild bietet.

Tendenzen der Denominationalisierung in den Glaubensmissionen

Dieser für die klassischen interdenominationellen Missionen typische Vorgang hat in den interdenominationellen Glaubensmissionen nur ganz selten stattgefunden. Das deutlichste Beispiel hierfür bietet wahrscheinlich die von Fredrik Franson angeregte Allianzmission Barmen. Sie hat zuerst im Rahmen der CIM, nach dem Zweiten Weltkrieg als völlig selbständige Mission gearbeitet. Im Lauf der Zeit wurde der

Anteil der Freien evangelischen Gemeinden am Personal und an der Finanzierung der Mission immer größer. Dies führte 1960 (endgültig 1976) zu ihrer offiziellen Denominationalisierung.⁸ Der Bund Freier evangelischer Gemeinden beschloss 1960, sie offiziell als seine Mission anzusehen und alle Gemeinden des Bundes zu bitten, mit ihr zusammenzuarbeiten. Die Allianzmission beschränkte ihre Werbung dafür auf den Bereich der Freien evangelischen Gemeinden. Das bedeutete weder das Ausscheiden der nicht aus Freien evangelischen Gemeinden stammenden Missionare noch die Entscheidung, kein Geld mehr aus anderen Kreisen anzunehmen. Heute stammen etwa 10% der finanziellen Mittel nicht aus Freien evangelischen Gemeinden,⁹ wobei außerhalb ihres Bereiches keine aktive Werbung betrieben wird.

Die Konzentration der Freien evangelischen Gemeinden auf die Allianzmission bedeutete zugleich für die Neukirchener Mission eine beträchtliche denominationelle Verengung, weil diese bis dahin nicht nur aus den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung unterstützt wurde, sondern auch aus Freien evangelischen Gemeinden. Im Zug der Denominationalisierung der Allianzmission hörte die Unterstützung der Neukirchener Mission aus Freien evangelischen Gemeinden zwar nicht völlig auf, aber sie ging deutlich zurück.¹⁰ Die Neukirchener Mission entschied sich aber bewusst, ihren interdenominationellen Charakter beizubehalten.¹¹ In jüngster Zeit hat ein neuer Prozess der Differenzierung ihrer Trägerkreise eingesetzt. Manche Personen und Gruppen im Bereich der Landeskirchen, die früher eine der klassischen Missionen

⁸ 1960 übernahm die Allianz-Mission Barmen die Verantwortung für alle Aufgaben der Weltmission im Bund Freier evangelischer Gemeinden. Seit 1976 wird sie als "rechtlich selbstständiges Bundeswerk" angesehen (Hans Jürgen Schmidt, *Bis an das Ende der Erde. Informationen der Allianz-Mission-Barmen*, Wuppertal 1976, 100).

⁹ Hans Jürgen Schmidt, *Bis an das Ende der Erde. Informationen der Allianz-Mission-Barmen*, Wuppertal 1976, 13.

¹⁰ Int. Wilfried Hoffmann 17.9.1985.

¹¹ Ebenda.

unterstützten, wandten sich der Neukirchener Mission zu, deren Missionstheologie ihnen mehr zusagte.¹²

Typische Beispiele für diese Art der Denominationalisierung bieten die AIM und der WEC. Zu den ersten Missionaren der AIM gehörte der Quäker Willis Hotchkiss. Er schied schon nach wenigen Jahren aus, um in Kenya eine eigene Mission seiner Denomination zu gründen.¹³ Damit war seine Kirche zunächst nicht einverstanden, aber es gelang Hotchkiss doch, die Zustimmung zu einer Mission der Quäker in Kenya („The Friend's Africa Industrial Mission“) zu gewinnen,¹⁴ die er 1902 in Kai-mosi begann. Die daraus entstandene Kirche ist heute weltweit das zahlenmäßig größte Yearly Meeting der Quäker.¹⁵

1918 schloss sich Titus Johnson der AIM an und arbeitete bis 1922 als Arzt in Blukwa/Zaire. Er verließ dann die AIM, um mit Kräften aus seiner Kirche, der Swedish Evangelical Free Church [USA], eine neue Pioniermission zu gründen. Nach mit unzulänglichen Mitteln durchgeführten Erkundungsreisen bis hin zum Chad begründete er in Karawa in Nordwestzaire die der Swedish Evangelical Free Church [USA] zugehörige Mission Évangélique de l'Ubangi.¹⁶ Aus dieser Arbeit entstand die Communauté Évangélique du Christ en Ubangi (CECU17).¹⁷

William C. Haas arbeitete erst als Missionar der AIM in Zaire (1912-1914), dann (1914-1916) als assoziierter Missionar des WEC, wobei diese Zusammenarbeit mit dem WEC dem expliziten Ziel diene, für Gemeinden seines denominationellen Hintergrundes eine eigene Mission

¹² Damit hat ein Hineinwachsen der Neukirchener Mission aus dem Bereich der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Landeskirchen in den nicht zu einer Gemeinschaftsbewegung gehörenden landeskirchlichen Bereich hinein stattgefunden. Welche Folgen für die Zusammensetzung des Trägerkreises der Neukirchener Mission deren 1974 erfolgte Integration in die Gemeinschaftsbewegung "Evangelische Gesellschaft für Deutschland" langfristig haben wird, muss wohl noch offen bleiben.

¹³ Richardson, Garden of Miracles 38. Dazu siehe auch: Willis R. Hotchkiss. Then and Now in Kenya Colony. Forty Adventurous Years in East Africa, London, Edinburgh 1937, 73ff.

¹⁴ Willis R. Hotchkiss, Sketches from the Dark Continent, London ² 1906(1903) . 116.

¹⁵ 1200 Meetings mit 100000 Mitgliedern (WCE).

¹⁶ Bis 1925: Mission Suedoise Americaine (Cecilia Irvine, The Church of Christ 17 Zaire 95).

¹⁷ Ebenda 95.

zu beginnen.¹⁸ Dies geschah 1920 in Bangassou im französischen Kongo mit der Gründung der Mid-Africa Mission (Cooperating Baptist Missions of North America).¹⁹

In ähnlicher Weise entstand die der Fellowship of Grace Brethren Churches zugeordnete Oubangi-Chari Mission (Foreign Missionary Society of the Brethren Church).²⁰ Das Ehepaar Dr. Florence [Newberry] und James Gribble hatte mit C.E. Hurlbert 1912 die Arbeit der AIM in Zaire begonnen. Sie schieden 1914 aus der AIM aus und begannen, für ihre Kirche eine Mission in einem noch völlig unerreichten Gebiet zu suchen, was ihnen erst 1921 mit der Gründung der Missionsstation Bassai in der heutigen Zentralafrikanischen Republik gelang.²¹

Die Liste der so in Anknüpfung an Glaubensmissionen entstandenen denominationellen Missionen ließe sich erweitern. Bedeutsam ist noch ein Grenzfall: die denominationelle Entwicklung der Congo Inland Mission [CoIM]. 1905 hatten zwei kleine mennonitische Kirchen, die Defenseless Mennonite Church [1883] und die Central Illinois Amish Mennonite Conference [1899], Verträge mit der AIM geschlossen. Sie sollten die Errichtung je einer mennonitischen Station im Rahmen der Africa Inland Mission in Kenya möglich machen.²² Nach Ablauf der ursprünglichen Vereinbarung beschlossen die beiden Kirchen, sich aus der Arbeit der AIM zurückzuziehen und eine eigene Mission zu gründen.²³ Dies geschah 1911 unter dem Namen United Mennonite Board of Missions.²⁴ Die treibenden Kräfte der Missionsarbeit der

¹⁸ "Sein [Haas] Reisedienst in unseren Zentren bringt ein Problem. Was soll mit dem Geld geschehen, das *ihm* in diesen Zentren gegeben wird?... Er repräsentiert nur seine eigene Arbeit, aber er ist mit uns assoziiert und als solcher würde er die Kandidaten an uns weitergeben, die er nicht für seine Arbeit in Bas Uelle wünscht" (Priscilla Studts Notizen zu WEC-US - WEC-GB 20.711922]. Übersetzung K.F.). Vgl. Strong, Burning Wicks 37.

¹⁹ Irvine, The Church of Christ in Zaire 125.

²⁰ Ebenda 126.

²¹ Ebenda.

²² HD April/Dez 1910,14; Loewen, Three Score 32.

²³ HD April/Dez 1910,14.

²⁴ Die bisher, von den Mennoniten finanzierten Missionsstationen Matara (Defenseless Mennonites) und Kinyona (Central Conference Mennonites) gingen 1911 in die volle

Mennoniten in Afrika, Lawrence Haigh und vor allem Alma Doering, waren aber selbst keine Mennoniten.²⁵ Besonders Alma Doering war nicht an einer denominationell mennonitischen Mission interessiert. So entsprach es genau ihren Vorstellungen, dass die Mission dann 1912 als Congo Inland Mission rechtlich inkorporiert wurde und nicht wie ursprünglich vorgesehen als „The United Mennonite Board of Foreign Missions“.²⁶ Die Heimatleitung setzte sich nur aus von ihren Kirchen beauftragten Mennoniten zusammen. Auch das Geld stammte fast ausschließlich aus Mennonitengemeinden. Da man keine mennonitischen Missionare fand, wurde es Alma Doering erlaubt, Missionare aus allen Denominationen zu suchen. Sie arbeitete bewusst auf eine interdenominationelle Gestaltung der Mission hin, und als 1925 die Congo Inland Mission wegen völlig unzureichender materieller Versorgung von Amerika aus in eine schwere Krise geriet, forderte die Missionarskonferenz die Heimatleitung auf, die tragende Basis der Congo Inland Mission zu erweitern. Alma Doering hatte schon für eine Erweiterung gesorgt, besonders durch die Gründung eines Auxiliary in Grand Rapids, das sich vorwiegend auf engagiert fundamentalistische²⁷ Kreise stützte. Sie hatte aber auch in Europa versucht, Unterstützung zu finden,²⁸ doch der Krieg hatte verhindert, dass es hier zu bleibender Hilfe kam. Alma Doering forderte nun, dass die faktische Interdenominationalität auch zu einer offiziellen Interdenominationalität werden müsse.²⁹ Die die CoIM tragenden mennonitischen Kirchen zogen es aber

Verantwortung der AIM über. Alma Doering und Lawrence und Rose Haigh schieden 1909 aus der AIM aus, die Missionare der Central Conference (Ehepaar Raynor und Mrs Collins) entschieden sich aber, Missionare der AIM zu bleiben, obwohl sich ihre Kirche für die CoIM entschieden hatte (HD Directories 1909ff, bes. 1913).

²⁵ Lawrence Haigh war Baptist, Alma Doering war Lutheraner. 1912 schloss sich Haigh einer Mennonitengemeinde an.

²⁶ Loewen, *Three Score* 139.

²⁷ "Fundamentalistisch" ist in dieser Zeit noch mit evangelikal gleichzusetzen. Die Trägerkreise des Grand Rapids Auxiliary wiesen aber schon damals Tendenzen auf, die ab 1950 als fundamentalistisch zu bezeichnen sind.

²⁸ Irvine, *The Church of Christ in Zaire* 70.

²⁹ Diese Forderung wurde von der Missionarskonferenz 1925 akzeptiert: "That the Congo Inland Mission no longer consider itself a denominational organization, and that it publicly

vor, die Finanzen der CoIM in Ordnung zu bringen,³⁰ auf die Interdenominationalisierung zu verzichten und die CoIM zu einer rein mennonitischen Mission zu erklären.³¹ Juristisch wurde die Konsequenz daraus gezogen, indem der Name der CoIM 1972 in Africa Inter-Mennonite Mission umgewandelt wurde.³²

Die wohl deutlichste Tendenz zur Denominationalisierung zeigt sich in den skandinavischen Glaubensmissionen. Alle in Afrika arbeitenden ursprünglichen Glaubensmissionen (Svenska Alliansmissionen, Helgelseförbundet, Örebro Missionsforening, Svenska Missionsförbundet, Norske Misjonsforbund, Suomen Vapaakirkko) sind heute Missionen von Freikirchen gleichen Namens. Aber in all diesen Fällen liegt die Ursache nicht in der Denominationalisierung der Missionen, sondern in der Tatsache, dass sie als interdenominationelle Missionen in bestimmten Gemeinschaftsbewegungen ihren Rückhalt fanden. Diese Gemeinschaftsbewegungen, ursprünglich alle innerhalb der lutherischen Landeskirchen (bzw. für die Örebro Missionsforening innerhalb des Baptistsamfundet), entwickelten sich in einem graduellen Prozess zu Freikirchen. Mit der Denominationalisierung der Gemeinschaftsbewegungen in Skandinavien erfolgte auch eine Denominationalisierung der mit ihnen verbundenen Glaubensmissionen. Wenn auch die ursprünglichen skandinavischen Glaubensmissionen jetzt organisatorisch alle Freikirchen zugeordnet sind, so sind sie doch nicht völlig auf sie beschränkt.³³ Da von den ursprünglichen interdenominationellen Missionen keine mehr wirklich interdenominationell ist,³⁴ muss man in den

declare itself as an interdenominational organization" (Prot. Field Conference CoIM 18.2.1925).

³⁰ "Resolved that we extend a vote of appreciation to the Home Board for the letter received from the new Treasurer assuring our hearts of the present and future financial condition of this work" (Prot. Field Conference CoIM 15.7.1926).

³¹ Loewen, Three Score 44.

³² Earl W. Roth - Fiedler 19.9.1988.

³³ Bei der Örebro Missionsforening kommt etwa ein Viertel der Missionare und des Unterhalts nicht aus der eigenen Freikirche.

³⁴ Ähnliche Vorgänge fanden im deutschsprachigen Raum statt. Die Liebenzeller Mission war anfangs der deutsche Zweig der CIM. Durch die Zuordnung der Liebenzeller Mission zur Gemeinschaftsbewegung (und in ihr besonders zur Süddeutschen Vereinigung für Evangelisa-

nächsten Jahren damit rechnen, dass in zunehmenden Maß internationale Missionen in Skandinavien Fuß fassen,³⁵ weil eine Art „interdenominationelles Vakuum“ entstanden ist, das die verschiedenen internationalen und zugleich interdenominationellen Missionen anziehen wird.³⁶

Im deutschsprachigen Raum zeigt sich die Situation anders. Hier sind die Gemeinschaftsbewegungen juristisch nicht von den Landeskirchen getrennt, obwohl ein Teil der örtlichen Gemeinschaften, besonders solche, die Sonntag morgens ihren Hauptgottesdienst halten, funktional Gemeinden sind.³⁷ Auch die jeweiligen Gemeinschaftsverbände haben funktional gewisse Ähnlichkeiten mit Denominationen. Weil die interdenominationellen Glaubensmissionen in Deutschland ihren wichtigsten Rückhalt in den jüngeren Verbänden der Gemeinschaftsbewegung fanden, spricht man in der Darstellung der deutschen Missionsgeschichte oft auch von den „Missionen der Gemeinschaftsbewegung.“ Die deutschen Gemeinschaftsverbände sind nicht zu Denominationen geworden, und so kann in Deutschland nicht von einer Denominationalisierung der Glaubensmissionen gesprochen werden. Es hat aber insoweit ein der skandinavischen Entwicklung ähnlicher Prozess stattgefunden, als in vielen Fällen eine der Glaubensmissionen einem Gemeinschaftsverband oder einigen wenigen Gemeinschaftsver-

tion und Gemeinschaftspflege und zum Liebenzeller Gemeinschaftsverband) entstand Raum für einen im umfassenderen Sinne interdenominationellen deutschen Zweig der Überseeischen Missionsgemeinschaft. Noch deutlicher war die Entwicklung in der Schweiz, wo die Chrischona Mission bis 1953 der Schweizer Zweig der CIM war, aber die CIM 1946 *zusätzlich* einen interdenominationellen Zweig gründete (Andreas Franz, Hudson Taylor 127-129).

³⁵ Fest Fuß gefasst haben in Norwegen bisher Wycliff (10 år i Norge in: Wycliffe Nytt Nr.8 Okt/Nov 1985; Int. Kjell-Arne Haldorson 6.6.1986; Prot. Norsk Missionsrad 8.2.1979 [Wycliffe erhält Beobachterstatus]), seit 1979 Operation Mobilisation (Int. Roar Haldorsen 6.6.1986) und Jugend mit einer Mission (Prot. Norsk Missionsrådet 2.10.1981). Wycliffe hat auch einen schwedischen Zweig unter der Leitung von Mildred Fagerstrom (Wycliffe 1986 Directory, Dallas 1986, 32).

³⁶ Umfassende Analyse in: Andreas Franz, Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen 169-184.

³⁷ Am weitesten in diese Richtung ist wohl die Entwicklung in den Chrischona Gemeinschaften der Schweiz gegangen, die sich als eigenständige Gemeinden verstehen, auch wenn der größere Teil ihrer Mitglieder gleichzeitig auch Mitglieder der jeweiligen Kirchengemeinden sind (Klaus Haag - Fiedler 20.6.1991).

bänden zugeordnet ist. Das bedeutete, dass nach Kriegsende auch in Deutschland und in der Schweiz ein beträchtliches interdenominationelles Vakuum entstanden war,³⁸ das Missionen wie WEC International, die Überseeische Missionsgemeinschaft oder das Red Sea Mission Team angezogen hat.³⁹

Dieser Vorgang kommt in den Glaubensmissionen äußerst selten vor. Als Beispiel ist hier für Afrika wohl nur die Mid-Africa Mission zu nennen. In ihren Anfängen [1920] war sie eine Glaubensmission wie viele andere auch.⁴⁰ Ihre tragenden Kreise in den USA hatte sie allerdings vorwiegend in den unabhängigen Baptistengemeinden. 1953 erhielt die Mid-Africa Mission den Namen Baptist Mid-Missions⁴¹ und damit eine klare denominationelle Bezeichnung. In derselben Zeit fand auch eine eindeutige Zuwendung zum Fundamentalismus statt, so dass heute für die Baptist Mid-Missions wegen der damit implizierten Notwendigkeit der Separation zweiten Grades weder eine Mitgliedschaft in Nationalen Christenräten noch auch nur eine Zusammenarbeit mit konservativen Baptisten in Frage kommt. Damit ist die Baptist Mid-Missions die quasi-denominationelle Mission der unabhängigen fundamentalistischen Baptistengemeinden Nordamerikas. Einen ähnlichen Fall eines solchen Wandels gibt es unter den in Afrika arbeitenden Missionen nicht.

Insgesamt haben sich die Glaubensmissionen als lebensfähig und expansiv erwiesen. Dieses Gesamturteil trifft aber nicht auf jeden Fall zu. Viele Glaubensmissionen gerieten, z.B. im Zusammenhang mit dem Tod des Gründers oder einem Generationswechsel, in eine Situation, in der eine Weiterarbeit ohne beträchtliche Änderungen nicht mehr sinnvoll erschien. In solchen Fällen bot sich als Lösung oft die Verschmelzung

³⁸ Dazu ausführlich: Klaus Fiedler, Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen in: Hans Kasdorf; Klaus W. Müller (Hg.), Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift George W. Peters, 184-199 [194].

³⁹ Eine detaillierte Geschichte des Red Sea Mission Teams ist: Jack Budd, [Red Sea Mission] Team Story, unveröffentlicht, 406 Seiten, 1977. Einen Überblick bietet die Tonkassette: Jack Budd, The Team's Story 1952 to the 1980s, London oJ.

⁴⁰ Dies wird deutlich z.B. in dem Buch: Margaret N. Laird, They Called Me Mama. Chicago 1975.

⁴¹ EMCM 66.

der Mission mit einer stärkeren Glaubensmission an, wie es z.B. durch die Aufnahme der Nyasa Mission in die Africa Evangelical Fellowship geschah.⁴² In anderen Fällen wurde die Missionsarbeit nicht von einer Glaubensmission übernommen, sondern von einer denominationellen Mission. Beispiele hierfür sind die Unevangelized Africa Mission, die ihre Arbeit in Zaire an die Conservative Baptist Foreign Mission Society übergab, die damit 1946 ihr erstes afrikanisches Missionsgebiet erhielt.⁴³

Die CBFMS ist eine denominationelle evangelikale Mission, die aber viele den Glaubensmissionen ähnliche Strukturen aufweist.⁴⁴ Eine klassische denominationelle Mission dagegen ist das Canadian Baptist Overseas Mission Board [187411,⁴⁵ das am 1.1.1954⁴⁶ die Angola Evangelical Mission übernahm, in der auf vier Missionsstationen nur noch ein eigentlich schon pensioniertes Missionsehepaar arbeitete.⁴⁷ Beispiele dieser Art sind aber für Afrika insgesamt selten.

⁴² Die der Nyasa Mission verwandte Zambezi Mission hatte dieselben Probleme und bemühte sich um einen Zusammenschluss mit der RBMU (Minutes of a joint meeting of the subcommittees of the Zambezi Mission and of the Regions Beyond Missionary Union, held at 2.30 pm on 16.9.[1963]; Meeting of the Regions Beyond Missionary Union representatives to the joint discussion with the Zambezi Mission 16.9.[1963]).

⁴³ Agreement between Conservative Baptist Foreign Mission Society and The Unevangelized Africa Mission 21.1.1946; CBFMS - Secretary of State.Washington 8.4.1946; Agreement CBFMS and Paul Hurlbert 29.4.1947 [Paul und Helen Hurlbert werden in den Dienst der CBFM übernommen, die CBFN1 zahlt 10\$ für den gesamten Besitz der UAM]. Ein Teil des Archivmaterials der UAM ist heute im Archiv der CBFMS in Wheaton, auch die Zeitschrift "Unevangelized Africa"; ein Teil des Archivmaterials scheint bewusst vernichtet worden zu sein.

⁴⁴ Int. Warren Webster 1.4.1986.

⁴⁵ Das CBOMB arbeitet stellvertretend für: Baptist Convention of Ontario and Quebec, Baptist Union of Western Canada, Union d'Eglises Baptistes Françaises au Canada und United Baptist Convention of the Atlantic Provinces (¹³NAPMO 474).

⁴⁶ Die ersten Missionare der Canadian Baptists begannen ihre Arbeit in Angola aber erst 1957 (Mary Beard, In Times of Trouble. A look at the Christian Church in Africa with reference to Canadian Baptist witness among the Angolan people from 1961 to 1964, Toronto oJ. [1964], 17).

⁴⁷ Es handelte sich um das Ehepaar Rev. und Mrs Howells in Ambrizete (H.S. Hillyer, Being Sent Forth. The Story of Canadian Baptist Missionary Advance into Angola, Toronto oJ., 37).

Eine Denominationalisierung von Missionen hat vorwiegend da stattgefunden, wo sich der tragende Kreis einer Glaubensmission von einer Gemeinschaftsbewegung zu einer Freikirche entwickelte. Dieser Prozess der Denominationalisierung von Gemeinschaftsbewegungen scheint noch fortzubestehen. Somit ist in diesem begrenzten Bereich auch mit einem weiteren Trend zur Denominationalisierung von Glaubensmissionen zu rechnen. In den nicht einer einzelnen oder einer kleinen Gruppe von Gemeinschaftsverbänden zugeordneten Glaubensmissionen hat keine Entwicklung zur Denominationalisierung stattgefunden. Es spricht nichts dafür, dass dieser Prozess in den nächsten Jahren einsetzen wird.

Wachsende Interdenominationalisierung

Den insgesamt geringen Tendenzen zur Denominationalisierung der Glaubensmissionen stehen Prozesse einer wachsenden Interdenominationalisierung in den Glaubensmissionen gegenüber. Die Entstehung der interdenominationellen Glaubensmissionen wäre nicht denkbar gewesen ohne die sie vorbereitenden und indirekt tragenden interdenominationellen Bewegungen und Institutionen.

Als wichtigste Bewegung in diesem Zusammenhang ist die große Erweckungsbewegung mit ihren beiden Höhepunkten 1858/59 und 1873/75 zu nennen. Sie erfasste die verschiedensten evangelischen Denominationen, was zu einer großen Zahl interdenominationeller Institutionen führte. Dazu gehörten zuerst die Mission Halls, aber genauso auch evangelistische, soziale und karitative Vereine. Aus den Mission Halls kamen viele Missionskandidaten, die interdenominationellen Vereine lieferten ein Vorbild für interdenominationelle Organisation. Die Glaubensmissionen erweiterten die Interdenominationalität der Vereine insofern, als sie auch kirchengründend tätig wurden. Erweckungsbewegungen bringen es sehr häufig mit sich, dass denominationelle Grenzen an Gewicht verlieren.⁴⁸ weil neue geistliche Erfahrungen alte Differenzen in den Hintergrund treten lassen. Man kann damit

⁴⁸ Es gibt auch eindeutig denominationelle Erweckungen, wie z.B. die auch zu Missionsgründungen führenden lutherischen Erweckungen in Hermannsburg, Sachsen und Bayern. (Sie waren auch längere Zeit kirchenkritisch).

rechnen, dass fast jeder neue geistliche Aufbruch im evangelikalen Bereich, der nicht zur Gründung einer ganz neuen Bewegung führt, die Interdenominationalität der Glaubensmissionen stärken wird.

Im Rahmen der interdenominationellen Erweckung waren für die Glaubensmissionen die interdenominationellen Konferenzen von besonderer Wichtigkeit. Das lag ganz allgemein darin begründet, dass die Konferenzen die Möglichkeit zum Kontakt und zur Aufnahme von Ideen boten. Von besonderer Wichtigkeit war, dass es die Konferenzen meist als ihr Ziel ansahen, die Teilnehmer zu einem engagierten Leben als Christen („völlige Hingabe“ oä.) zu bewegen. Manch einer setzte 'völlige Hingabe' gleich mit der Bereitschaft, in die Mission zu gehen. Aus diesem Grund spielten für viele Missionare im Prozess ihrer inneren Berufung Konferenzen eine bedeutende Rolle. Im Lauf der Jahre wurde ein Punkt des Konferenzprogrammes, der in den Anfängen fehlte, sehr bedeutsam für die interdenominationellen Glaubensmissionen: der Missionstag oder Missionsabend in Rahmen der Konferenz. Zu diesen Missionsveranstaltungen wurden in der Regel Vertreter der Glaubensmissionen eingeladen.

Die interdenominationellen Konferenzen waren sehr unterschiedlich. Es lassen sich jedoch einige typische Formen unterscheiden: Die älteste Form sind die auf die methodistischen Camp Meetings zurückgehenden Heiligungskonferenzen. Die bedeutendsten wurden die Keswick Conference und die nach ihrem Vorbild eingerichteten „Keswicks“ in verschiedenen Ländern. Eine andere Gruppe bildeten die Konferenzen zur Vertiefung des Glaubens. Die vielleicht bedeutendste dieser „Glaubenskonferenzen“ war die von Moody gegründete und geleitete Northfield Conference in seinem Geburtsort. Diese Konferenzen tragen oft auch den Namen 'Bibelkonferenzen'.⁴⁹ Eine dritte Gruppe bildeten die „Prophetischen Konferenzen.“ Ihr Schwerpunkt lag in den USA, die berühmteste war wohl die Niagara Conference.⁵⁰ Die Prophetischen

⁴⁹ Bibelkonferenzen spielen in der Brüderbewegung eine große Rolle. Da die Brüderbewegung keine denominationelle Organisationsformen hat, dienen die Bibelkonferenzen auch der faktischen denominationellen Strukturierung dieser Nichtkirchenbewegung.

⁵⁰ Ausführlich dazu die für ETF Heverlee/Leuven 1992 vorgesehene Dissertation: Stephan Holthaus, Protestantischer Fundamentalismus in Deutschland - Geschichte und Erscheinungsbild 61-65. Der von Holthaus verwendete Fundamentalismusbegriff unterscheidet sich

Konferenzen waren ursprünglich zugleich auch Heiligungskonferenzen. Das Heiligungselement trat aber schon bald nach 1900 stark in den Hintergrund.

Die Grundlage der Glaubensmissionen war eindeutig interdenominational. Eine Anzahl von Faktoren sorgte dafür, dass diese Interdenominationalität erhalten blieb und sogar verstärkt wurde. Der wichtigste Faktor, der die Interdenominationalität stärkte, war in der Regel die Ausweitung der Arbeit einer Mission. Am leichtesten war es manchmal, die nötigen Missionare für eine Ausweitung der Arbeit in christlichen Gruppen zu finden, die zu der betreffenden Mission bisher noch keine Beziehung hatten. Diese Gruppen, deren missionarisches Potential für eine Mission genutzt werden sollte, hatten oft denominationell eine andere Ausrichtung als die ursprünglichen Trägerkreise dieser Mission. Da alle Glaubensmissionen bestrebt waren, in die noch unerreichten Gebiete vorzudringen, mussten sie sich, wollten sie ihrer ursprünglichen Vision treu bleiben, um immer neue Expansion bemühen. Dazu war die Erschließung immer neuer Trägerkreise notwendig. Das bedeutete in der Regel zugleich auch eine Diversifizierung der denominationellen Zusammensetzung dieser Trägerkreise und damit der Mission selbst. Diese Entwicklung ist typisch für alle großen Glaubensmissionen wie AIM, SIM, WEC usw.

Dem Prozess der Ausweitung der Missionsarbeit ähnelt der Prozess der denominationellen Diversifizierung. Er entsteht dadurch, dass im ursprünglich eine Mission tragenden Bereich die Kräfte nicht mehr ausreichen. Ein Beispiel hierfür ist die Mission Biblique en Côte d'Ivoire. Ihr Trägerkreis hatte ursprünglich seinen Schwerpunkt in den wenigen unabhängigen Gemeinden Frankreichs mit baptistischer Taufauffassung. Der Kräftemangel führte dazu, dass inzwischen ein beträchtlicher Teil der Missionare aus der schweizerischen Chrischona Gemeinschaftsbewegung kommt, welche die Kindertaufe vertritt.⁵¹

grundsätzlich von meinem. Was er (historisch) als fundamentalistisch bezeichnet, definiere ich weitgehend als evangelikal.

⁵¹ In den letzten Jahren wird in den Chrischona Gemeinden sowohl die Kinder- als auch die Gläubigentaufe praktiziert (Klaus Haag - Fiedler 20.6.1991).

Anders als die interdenominationellen klassischen Missionen hatten die Glaubensmissionen von Anfang an eine umfassendere denominationelle Vielfalt. Sie zeigte sich besonders darin, dass Missionare aus Denominationen mit sich widersprechender Tauftheologie sich ihnen anschließen konnten. Ihre größere denominationelle Vielfalt entsprach der größeren denominationellen Vielfalt der Erweckung der zweiten Hälfte gegenüber der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Inzwischen hat sich die denominationelle Diversifizierung im evangelischen Bereich trotz einer Reihe von Kirchenzusammenschlüssen weiter verstärkt, besonders durch die wachsende Bewegung der unabhängigen interdenominationellen Gemeinden in Amerika und durch die Entstehung neuer Freikirchen oder das erkennbare Wachstum kleinerer Denominationen.

Ein weiterer Faktor ist in den letzten Jahrzehnten hinzugekommen. Missionen, die ihre Unterstützung stark aus dem Bereich der Gemeinschaftsbewegungen, Freikirchen und unabhängigen Gemeinden erhielten, werden jetzt zunehmend aus den klassischen Denominationen unterstützt, weil einzelne, manchmal auch Gemeinden in diesen Denominationen nach einer Alternative zu ihren „angestammten“ Missionen suchen, deren missionstheologische oder missionsmethodische Grundsätze ihrer persönlichen Frömmigkeit besser entsprechen. Dieser Trend ist noch nicht sehr stark ausgeprägt, die Tendenz jedoch steigend. Auch deshalb ist eine weitere Stärkung der Interdenominalität der Glaubensmissionen zu erwarten.⁵²

Denominalisierung und Interdenominalisierung als kontinuierlicher Prozess

Ein Überblick über die Entwicklung der Glaubensmissionen zeigt, dass in ihnen immer wieder sowohl Prozesse der Denominalisierung als auch der Interdenominalisierung zu beobachten sind. Diese Tatsache gehört zu den Charakteristika der Glaubensmissionen genauso

⁵² Das bedeutet z.B., dass die in der Zeit zwischen den beiden Kriegen erfolgte weitgehende Identifizierung von Glaubensmissionen und Missionen der Gemeinschaftsbewegung nicht mehr allgemein gültig ist. Ein sehr deutliches Beispiel dafür ist der WEC.

wie die Tatsache, dass ihr interdenominationeller Charakter auch nach mehr als einem Jahrhundert voll erhalten geblieben ist. Es sind auch keinerlei Anzeichen zu erkennen, dass in der nächsten Zeit ein dem Verkirchlichungsprozess der klassischen Missionen ähnlicher Prozess in den Glaubensmissionen stattfindet. Das wird das ökumenische Gespräch erschweren, weil die ökumenischen Beziehungen als Beziehungen von Kirchen konzipiert sind. Bei aller Anerkennung der organisierten Kirchen müssen die Glaubensmissionen, wenn sie ihre Identität nicht verlieren wollen, zu allen Kirchen freundliche Distanz halten. Die Kirchen ihrerseits müssten Strukturen des Dialogs zwischen kirchlichen und interdenominationellen Organisationen entwickeln, die schon den Anschein vermeiden, sie seien auf eine Absorption der interdenominationellen Missionen durch die Kirchen angelegt.

Die Missionsarbeit der Glaubensmissionen begann mit einer Entscheidung gegen den Pluralismus in *grundlegenden* theologischen Fragen. Als solche galten vor allem die Christologie (eingebunden in die Trinitätslehre) und die Soteriologie. Dabei bot die Christologie den objektiven Heilsgrund, die Soteriologie die Möglichkeit der subjektiven Aneignung dieses Heils.⁵³ Verbunden mit der Entscheidung gegen einen theologischen Pluralismus in grundlegenden Fragen war die Offenheit gegenüber sekundären theologischen Fragen. Dazu gehörten die in den calvinistisch/arminianischen Kontroversen strittigen Fragen nach dem Verhältnis zwischen der Vorherbestimmung Gottes und dem menschlichen Willen, die Fragen der Eschatologie, der Heiligungslehre und der Ekklesiologie.

Für die Glaubensmissionen gehörte die Ekklesiologie zu den sekundären theologischen Fragen. Sie entschieden sich auch für eine pluralistische kirchliche Praxis. So konnte und musste sich z.B. der Leiter einer Missionsstation entscheiden, welche kirchlichen Ordnungen in seinem Gebiet eingeführt werden sollten. Derselbe Pluralismus kirchlicher Praxis zeigte sich auch in der Zusammenarbeit mit anderen Missionen, so dass es, wie im Falle der AIM in Nordwestuganda, vorkommen konnte, dass von einer Glaubensmission eine anglikanische Diözese gegründet wurde.

⁵³ Siehe S. 456ff zur Bekehrung als Grundnota der Kirche in den Glaubensmissionen.

Obwohl die Tauflehre zu den sekundären theologischen Fragen gehörte und Kindertaufe und Glaubenstaufe gleichberechtigt nebeneinander galten, entschieden sich die Glaubensmissionen in allen Fällen für eine einheitliche Taufpraxis in den entstehenden afrikanischen Gemeinden. Die beteiligten Missionare brauchten deswegen keine einheitliche Tauftheologie zu entwickeln. Sie mussten nur der einheitlichen Praxis gemäß konform handeln, konnten also selbst ihre Kindertaufe für gültig halten und auch ihre Kinder in der Heimat taufen lassen. In der Missionsarbeit mussten sie jedoch die Glaubenstaufe praktizieren und für die afrikanische Kirche auch lehren. Dasselbe galt umgekehrt auch in den (an Zahl geringeren) Gebieten, in denen die Glaubensmissionen die Kindertaufe eingeführt hatten.⁵⁴ Obwohl die Glaubensmissionen sich in der Praxis meist für die Glaubenstaufe entschieden, so geschah das auf der Grundlage der zuvor getroffenen Entscheidung für eine in jedem Gebiet einheitliche Taufpraxis. Diese Einheitlichkeit war aber nicht theologisch, sondern durch die Umstände bedingt. Die einheitliche Taufpraxis erleichterte aber die Herausbildung von Denominationen.

Der nächste wichtige Schritt im Prozess der Denominationalisierung der aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen war die Entscheidung, die ekklesiologische Entscheidungsfreiheit der Stationsleiter abzuschaffen und eine für das gesamte jeweilige Missionsgebiet verbindliche Kirchenordnung und kirchliche Praxis einzuführen. Damit gehörte die Ekklesiologie theologisch immer noch zu den sekundären theologischen Themen. Aber innerhalb der afrikanischen Kirchen und unter denen in ihnen arbeitenden Missionaren waren zwar unterschiedliche Meinungen zugelassen, aber nur noch eine einheitliche Praxis. Damit war in der kirchlichen Praxis die Ekklesiologie zu einer grundlegenden Frage geworden, ohne dass dies theologisch bewusst aufgearbeitet worden wäre. Der Prozess der Denominationalisierung fand seinen Abschluss in der Übernahme der organisatorischen Strukturen der Mission als organisatorische Vorgabe für die Kirchenordnung. Das hatte zur Folge, dass die afrikanischen Kirchen der Glaubensmissionen

⁵⁴ Diese Entwicklungen sind ausführlich dargestellt auf S. 469ff

fast ausschließlich presbyterianische Kirchenordnungen, oft mit episkopalischen Aspekten, bekamen.⁵⁵

Die aus den Glaubensmissionen in Afrika hervorgegangenen Kirchen waren so „Kirchen wie alle anderen Kirchen auch“ geworden. Dies entspricht genau dem interdenominationellen Charakter der Glaubensmissionen, weil Interdenominationalität ja (anders als die Nicht-Denominationalität) Bejahung der Denominationen bedeutet. Nur durch die Gründung von „Denominationen wie andere Denominationen auch“ im *Missionsgebiet* konnten die Glaubensmissionen in der *Heimat* ihren interdenominationellen Charakter bewahren. Hätten sie versucht, die Gründung von Denominationen in Afrika zu vermeiden, wären sie zu einer nicht-denominationellen Bewegung geworden. Die Ablehnung der Denominationen durch eine Nicht-Kirchenbewegung führt aber immer dazu, dass diese Bewegung zu einer neuen [Quasi-]Denomination wird,⁵⁶ wie es mit der Brüderbewegung geschehen ist und zur Zeit der Hauskirchenbewegung in England widerfährt. Das bedeutet, dass es nicht möglich ist, interdenominationelle Kirchen zu gründen.

Im Missionsgebiet müssen die Glaubensmissionen zur Sicherung ihrer Interdenominationalität Denominationen gründen. In der Heimat müssen sie genau das Gegenteil tun, nämlich die Gründung von Gemeinden und Kirchen um jeden Preis vermeiden. Es gibt nur eine Mission, die in diesem Punkt im Lauf der Jahrzehnte eine andere Einstellung gewonnen hat: die New Testament Missionary Union. Sie hat sich von der in Südamerika tätigen Inland South America Missionary Union⁵⁷ nach dem Namenswechsel 1932 in New Testament Missionary

⁵⁵ Dazu siehe S. 515 und 530ff.

⁵⁶ Da die Nichtkirchenbewegungen „einfach nur biblisch“ sein wollen, aber „einfach biblisch“ in ihnen sehr unterschiedlich verstanden wird, haben sie die Tendenz, nicht zu einer, sondern zu mehreren Denominationen zu werden. Das gilt auch für die Hauskirchenbewegung, die von Anfang an nicht einheitlich war.

⁵⁷ Gegründet 1902 von Rev. John Hay „in obedience to the impelling power of the Spirit of God, following on the experiences of himself and his wife, and their knowledge of South America's need, gained during their previous ten years' Missionary labour under the South American Missionary Society [anglikanisch]“ (Inland South America Missionary Union oJ. oO.) als Paraguayan Evangelistic and Medical Mission, Namensänderung wegen Ausweitung der Arbeit im Jahre 1904 (EMCM 478).

Union⁵⁸ zu einer weltweiten Denomination entwickelt. Ihr Schwerpunkt ist weiterhin in Südamerika, sie hat aber auch Gemeinden in Nigeria⁵⁹ und in südeuropäischen Ländern. Obwohl die NTMU als Mission interdenominationell ist, gehören zu ihr in den USA auch einzelne New Testament Missionary Union Gemeinden.⁶⁰

Der einzige andere Fall verweist auf das Bemühen der Glaubensmissionen, die Grenzen der Interdenominationalität nicht zu verlassen. Die in Kalifornien beheimatete Mission „Christians in Action“ betont in ihrer Arbeit stark die persönliche Evangelisation durch Hausbesuche. Sie

⁵⁸ Field News from Inland South America. New Testament Missionary Union (Formerly Inland South America Missionary Union) No 5 November 1932. Das British Council der Mission hatte Probleme mit dem Namenswechsel: "It was felt that any change of name would be detrimental to the interests of the Mission in the British Isles, and the new name proposed seemed to cast a slur upon other missionary bodies and to be an assumption that the New Testament Missionary Union was on New Testament lines whilst other Societies might or might not be so" (Prot. Inland South America Missionary Union 30.4.1932). Eine Gruppe war nicht mit diesem Wechsel der Theologie einverstanden und gründete 1937 unter dem alten Namen Inland South America Missionary Union eine Mission, die beanspruchte, Rechtsnachfolgerin der ursprünglichen Inland South America Missionary Union zu sein (Prot. Inland South America Missionary Union Corporation 7.3.1938; Prot. NTMU Council Minutes 30.4.1943). Ihr Leiter war John Nairn Hay, Lepaarzt und Bruder von Alexander Hay, der den Wechsel bewirkt hatte (Inland South America Missionary Union Continuing, November 1937; Prot. NTMU Council Minutes 7.3.1938). Neben der Missionstheologie war auch Streitpunkt die von Alexander Hay veranlasste Aufgabe der medizinischen Arbeit (W. Rownsfeld Brown, Open Letter Oktober 1937).

⁵⁹ Das Zentrum ist in Umuahia, die Leitung dort hat das Ehepaar Z.A. Amajo (NTMU Field Directory 1985; NTMU Field News 51,1), die die Arbeit dort als Afrikanische Unabhängige Kirche gegründet hatten. Seit 1965 gehört diese Kirche zur NTMU (NTMU Field News 43,2; NTMU Field News 60,1). Amajo hatte sich durch Jacobson, einen kanadischen Freimissionar, als army sergeant bekehrt, verließ die Armee und arbeitete mit Jacobson zusammen, ging dann in seine Heimat zurück, wurde 1947-1951 von dem Ehepaar Lodge (Brüderbewegung) unterstützt, arbeitete dann völlig unabhängig weiter (Adrian Kooijmans, A Visit to Nigeria in: NTMU Field News 61,1 [1982], seine Kirche trug den Namen "Christian Assembly" (Amajo - New Testament Missionary Union 4.6.1960). Die Kirche in Nigeria übernahm nur langsam die "New Testament Principles" der NTMU (Alexander Hay - Watson 10.11.1964: 16.11.1964; 18.11.1964 ["a long way to go yet"]); NTMU Field News Juli/Sept 1970; New Testament Church, Amazuta, Old Umuahia, Decisions adopted by the Church in a Prayer Meeting of 18/7/84, after an adress by Elder Amajo, declaring his intentions to implement the whole New Testament principle and order in the Local Church here; Int. Albert S. Robinson 11.10.1985).

⁶⁰ The New Testament Church of Wyoming, Michigan, Bible Doctrines of the New Testament Church of Wyoming, Michigan 1978 (revised 1980); Int. Albert S. Robinson, 10.10.1985.

bietet deswegen regelmäßige Ausbildungskurse in persönlicher Evangelisation an, an denen auch die Missionskandidaten teilnehmen. So kam es in Long Beach, nicht weit vom (damaligen) Sitz der Mission, zur Gründung einer örtlichen unabhängigen Gemeinde, die den Namen „Christians in Action Church“ annahm. Obwohl durch die Gründung dieser einzelnen Ortsgemeinde mit dem Namen der Mission keine bedeutenden Nachteile entstanden sind, ist „Christians in Action“ heute fest entschlossen, einen ähnlichen Vorgang zu vermeiden.⁶¹ Interdenominationalität in der Heimat und Denominationalisierung in Afrika sind für die Glaubensmissionen zwei Seiten derselben Münze. Bisher ist es ihnen gelungen, beides zusammenzuhalten.

Eine eigene Denominationsfamilie (P int)?

In David Barretts World Christian Encyclopedia wird die gesamte Christenheit in sieben „Ecclesiastical Blocs“ eingeteilt,⁶² die man deutsch als „Konfessionen“ bezeichnet könnte. Die Protestanten erhalten bei ihm die Abkürzung P, die dann entsprechend ihrer jeweiligen denominationalen Zugehörigkeit („Denominationsfamilie“) durch drei weitere Buchstaben spezifiziert wird. Für die Kirchen der Glaubensmissionen verwendet Barrett meist die Definition P int. Int definiert er als „interdenominational Evangelical Protestant (unaffiliated to any denomination, unrelated to any major tradition, or specifically interdenominational); or, church originating from one of the interdenominational Evangelical missionary societies (often called faith missions).“ In fast allen Fällen, in denen Barrett in Afrika P int verwendet, handelt es sich um Kirchen, für die der zweite Teil der Definition zutrifft: Kirchen, die auf die interdenominationalen Glaubensmissionen zurückgehen. Es ist zu fragen, ob Barrett die mit P int gekennzeichneten Kirchen in Afrika zu Recht zu einer „Denominationsfamilie“ zusammenfasst.

⁶¹ Int. Elgin Taylor 6.3.1986.

⁶² R = Roman Catholic; O = Orthodox (Eastern, Oriental, Nestorian); P = Protestant; A = Anglican (Episcopalian); M = Marginal Protestant (para-Christian of Western origin); C = Catholic (non-Roman, of Western); I = Non White or Black/Third World indigenous (independent of the other 6 blocs) [WCE 80].

Verstünde man P int als „interdenominationelle Kirchen“, wäre der Ausdruck unzutreffend. Als Herkunftsbezeichnung ist er dagegen berechtigt. Berechtigt ist auch, dass Barrett nicht alle auf die Glaubensmissionen zurückgehenden afrikanischen Kirchen als P int klassifiziert. Wenn auch in einzelnen Fällen vielleicht eine andere Einordnung berechtigt wäre.⁶³ so bezeichnet doch P int eine zwar nicht eindeutig abgrenzbare, aber doch klar erfassbare Gruppe von Kirchen. Dabei sagt, entsprechend der Definition Barretts, P int nichts aus über den (nicht vorhandenen) interdenominationellen Charakter der Kirchen, wohl aber über ihre Herkunft. Die als P int klassifizierten Kirchen bezeichnen so etwas wie „typische aus Glaubensmissionen hervorgegangene Kirchen.“ Dazu gehören alle auf Glaubensmissionen zurückgehenden Kirchen, es sei denn, es trifft auf sie eines der folgenden Kriterien zu: (1) Sie gehören zur Heiligungsbewegung im engeren Sinne [P hol]. (2) Sie gehen auf denominationelle Zweige von Glaubensmissionen zurück [P Ref, P Met P Lut usw.]. (3) Ihre Heimatbasis ist aus einer Gemeinschaftsbewegung zu einer Denomination geworden [P Con, P Bap, P Pe2 usw.]. (4) Sie sind von denominationellen Missionen übernommen worden [P Bap usw.]. (5) Sie haben sich von den Missionen gelöst [I Bap, I Hol, I pen].

Barrett hat es vermieden, die aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen nach ihrer Theologie den europäischen Richtungen zuzuordnen. Die meisten der als P int definierten Kirchen hätten dann als baptistisch klassifiziert werden müssen. Diese Klassifizierung wäre, trotz theologischer Ähnlichkeiten in der Taufauffassung, nicht berechtigt gewesen, weil die Kirchen eher presbyterianisch-zeritralistische und nicht baptistisch-kongregationalistische Kirchenordnungen haben. Ein stärkeres Argument ist aber die Tatsache, dass die P int Kirchen keinerlei Versuche gemacht haben, sich baptistischen Bündnissen anzuschließen, genauso wie die baptistischen Bündnisse sich nicht in dieser Richtung bemüht haben.⁶⁴

⁶³ Aufgrund verschiedener Interviews mit Mitarbeitern der SIM erscheint es nicht berechtigt, dass er die aus der SIM hervorgegangene ECWA in Nigeria als P int klassifiziert, die auch aus der SIM hervorgegangene Word of Life Evangelical Church in Äthiopien dagegen als P Bap.

⁶⁴ Die einzige Ausnahme scheint die Einladung [und Teilnahme] der African Brotherhood Church an der Tagung des Baptistischen Weltbundes zu sein. Die ABC war als eine nicht im

Die afrikanischen Kirchen haben die Möglichkeit der Identifikation mit ihnen theologisch nahestehenden Denominationsfamilien nicht genutzt. Deshalb ist zu erwarten, dass sich der Prozess der Übernahme der Strukturen der Missionen als Muster für ihre Kirchenordnung auf einer anderen Ebene wiederholen wird. Die afrikanischen Kirchen werden immer wieder auf die Frage nach ihrer Identität im internationalen Rahmen stoßen. So wie die einheimischen Kirchen zur organisatorischen Definition ihrer nationalen kirchlichen Identität die Strukturen der Missionen übernahmen, so werden sie das vermutlich auch zur Definition ihrer internationalen Identität tun. Der erste Schritt ist schon erfolgt, indem aus Glaubensmissionen hervorgegangene Kirchen zunehmend den Kontakt und die Zusammenarbeit mit aus derselben Mission hervorgegangenen Schwesterkirchen in Afrika und gelegentlich auch schon darüber hinaus suchen. Der nächste Schritt mag dann sein, dass Kirchen, die so mit ihren direkten Schwesterkirchen zusammenarbeiten, auch die weltweite Zusammengehörigkeit mit anderen aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen suchen werden. Es ist auch damit zu rechnen, dass die Glaubensmissionen, falls entsprechende Pläne an sie herangetragen würden, diese Entwicklung fördern werden. Zurzeit haben für Afrika noch die den Kontinent betreffenden und die weltweiten evangelikalen Zusammenschlüsse diese Funktion, den aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen zur Gewinnung einer internationalen Identität zu verhelfen. Allerdings ist evangelikal eine sehr umfassende Einheit, die zur Definition einer Eigenständigkeit nicht ausreicht, weil die Mitgliedskirchen dieser auf denominationelle Missionen zurückgehenden Zusammenschlüsse, zusätzlich zu ihrer „evangelikalen Identität“ auch noch eine denominationelle haben.⁶⁵ Es ist deswegen durchaus möglich, dass es nach dem Muster der IFMA in den USA, die ja in allen Erdteilen arbeitende Missionen vertritt, auch eine Organisation der Kirchen geben könnte, die aus den IFMA

engeren Sinne baptistische, aber den Baptisten sehr ähnliche Kirche gastweise eingeladen worden (Int. Bischof Ngala 28.12.1986).

⁶⁵ Die fehlende denominationelle Identität wird von Führern aus Glaubensmissionen hervorgegangener Kirchen auch empfunden und ausgedrückt, z.B. von Domingos Dias, dem Leiter der Igreja Evangélica da Guiné-Bissau [WEC]. Er sagte, bei der Kirchenkonferenz 1987: "Was sind wir denn? Baptisten, Pfingstler usw. Aber was sind *wir* denn für eine Kirche?" (Int. Gertrud Dieterle 3.6.1988).

Missionen und verwandten interdenominationellen Glaubensmissionen anderer Länder hervorgegangen sind.

Falls eine solche Entwicklung stattfindet, ist damit zu rechnen, dass sich an diesem Prozess nur ein Teil der dafür in Frage kommenden Kirchen beteiligt. Die Glaubensmissionen und die aus ihnen entstandenen Kirchen sind durchaus eine eigenständige Größe. Da sie aber keine klaren Abgrenzungen kennen, ist davon auszugehen, dass ein Teil der Kirchen auf internationale Zugehörigkeit verzichtet oder andere Wege dahin beschreitet.

Es wäre falsch, aus der bisherigen Darstellung den Schluss zu ziehen, als wäre Interdenominationalität ein westliches Phänomen vorübergehenden Charakters nach dem Verständnis, dass interdenominationelle Missionen als vorübergehende Hilfskonstruktionen Kirchen gründen, die dann als Kirchen die Missionsarbeit weiterführen. Interdenominationalität ist aber kein vorübergehendes, sondern ein immer wiederkehrendes Phänomen. Dies zeigt sich an der Entstehung afrikanischer Missionen. Die ersten waren denominationelle Missionen, eng verbunden mit den aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen Kirchen und den mit diesen zusammenarbeitenden Missionen. In den letzten Jahren sind aber eine Anzahl völlig von den Kirchen und auch von den Glaubensmissionen unabhängige afrikanische Missionen entstanden. Sie zeigen, dass Interdenominationalisierung, genauso wie Denominationalisierung, in der Mission kein vorübergehender, sondern ein kontinuierlicher Prozess ist.

Möglichkeiten und Grenzen einer interdenominational-len Ekklesiologie

Die bisherige Darstellung hat gezeigt, dass jede interdenominationelle Ekklesiologie an der Kirchengründung ihre Grenze finden muss: Es kann keine interdenominationelle Kirche geben. Der Versuch, sie zu gründen, hat immer zur Gründung neuer Denominationen geführt. Genau das haben die Glaubensmissionen konsequent vermieden. Trotzdem kann bis zu einem gewissen Maß von einer interdenominationellen Ekklesiologie gesprochen werden, und zwar nicht im Sinne interdenominatio-

neller Kirchen, sondern im Sinne *interdenominationeller* Gründung *denominationeller* Kirchen.

Zu einer interdenominationellen Ekklesiologie haben die Glaubensmissionen insofern beigetragen, als sie deutlich machten, dass eine wichtige Bedingung für erfolgreiche interdenominationelle Zusammenarbeit zum Zweck der Kirchengründung die gleichberechtigte Akzeptanz sich (theo-)logisch ausschließender ekklesiologischer Überzeugungen ist. Dies gilt besonders in drei Bereichen: bei der Einschätzung des historischen Bischofsamts oder des Bischofsamts überhaupt, bei der Notwendigkeit der Ordination und, vor allem, bei der Auffassung von der Taufe.

Hinsichtlich des Bischofsamts haben die Glaubensmissionen die Entscheidung getroffen, dass für die Menschen, die von seiner Notwendigkeit überzeugt sind, in der Kirche Raum sein muss. Deswegen darf es bischöfliche Ordination und von Bischöfen geleitete Kirchen geben. Aber das Bischofsamt, oder gar das historische, darf in keiner Weise Bedingung sein für christliche Einheit.

Ähnlich wie beim Bischofsamt haben die Glaubensmissionen auch Raum für die Ordination und für die auf ihr beruhenden Kirchenstrukturen. Aber sie geben auch denjenigen Raum, die diesem Amtsverständnis gegenüberstehen. Das Amt kann nicht Garant der Einheit sein und auch nicht der Weg zu ihr. Dies gilt trotz der Beobachtung, dass die aus den Glaubensmissionen hervorgegangenen afrikanischen Kirchen zum Teil ein sehr „starkes“, von der Ordination her geprägtes Amtsverständnis entwickelt haben. Denn gerade die jungen afrikanischen interdenominationellen Glaubensmissionen protestieren gegen dieses Amtsverständnis und greifen damit auf das ursprüngliche Erbe der Glaubensmissionen zurück.

Alle Glaubensmissionen sind sich darin einig, dass die Taufe nötig ist für jeden, der glaubt.⁶⁶ Einig sind sie sich auch, dass es in einer Kirche normalerweise nur eine Taufpraxis geben soll.⁶⁷ Darüber hinaus stehen

⁶⁶ Die einzige Ausnahme in Afrika bildet die Mission "Worldwide Grace Testimony", siehe S. 472. Die größte afrikanische Kirche ohne Wassertaufe, die *église Kimbanguiste*, geht nicht auf eine Glaubensmission zurück.

⁶⁷ Die einzige Ausnahme hierzu ist die SUM-GB. Dazu siehe S. 471.

aber Glaubenstaufe und Kindertaufe gleichberechtigt nebeneinander. Das bedeutet, dass dem einzelnen die Wahl der Taufform freisteht und dass er auch im Laufe seines Lebens die Taufüberzeugung wechseln und entsprechend handeln kann. Die Tauffrage wird nicht korporativ von der Kirche oder der Gemeinde entschieden, sondern individuell. Auf individueller Basis ist auch die Wiedertaufe möglich. Es sind nicht nur unterschiedliche (theologische) Auffassungen von der richtigen Weise der Taufe erlaubt, es ist auch erlaubt, daraus die sakramentalen Konsequenzen zu ziehen. Die Akzeptanz pluraler Taufauffassungen schließt neben ihrer Verwirklichung auch den Wechsel von einer zur anderen Auffassung ein.

Die Glaubensmissionen haben einen klaren Weg zur christlichen Einheit anzubieten: den Weg der „individuellen Einheit.“ Er bedeutet eine von den Kirchenleitungen und Kirchenordnungen unabhängige Einheit, die theologisch sich ausschließende Amts- und Sakramentsverständnisse als gleichberechtigt akzeptiert. Der Weg zur christlichen Einheit ist nicht Konvergenz, sondern Differenz. Diese Differenz ist aber nicht offen für beliebige Vielfalt, sondern begrenzt durch klare Übereinstimmung in der Christologie und in der Soteriologie. Der eine Vorteil dieses Einheitsverständnisses der Glaubensmissionen ist darin zu sehen, dass es von kirchlicher Organisation unabhängig ist. Der andere Vorteil liegt darin, dass es funktional ist. Es kann jederzeit angewandt werden, um bestimmte Ziele christlichen Handelns zu erreichen. Die Begrenzung dieses Einheitsverständnisses liegt deutlich auf der Hand: Weil kirchliche Organisationen nach diesem Einheitsverständnis zur Erreichung der Einheit nicht nötig sind, halten die Kirchen meist wenig davon. Deswegen sehen sie auch die funktionale Zusammenarbeit zur Erreichung bestimmter christlicher Ziele lieber als Zusammenarbeit von Kirchen und nicht von unabhängigen einzelnen aus den Kirchen.

Ein Vergleich des Einheitsverständnisses der Glaubensmissionen mit dem ökumenischen, wie es in den Lima Dokumenten seinen Ausdruck gefunden hat, zeigt sehr deutlich: In Lima wurde der Versuch gemacht, durch wachsende Konvergenz in der Auffassung von Amt und Sakrament die kirchliche Einheit zu erreichen. Dabei werden aber Amt und Sakrament als notwendig vorausgesetzt. Dadurch werden alle aus dem Konvergenzprozess ausgeschlossen, die ein grundlegend anderes Amts-

verständnis haben. Darüber hinaus geht Konvergenz von der Prämisse aus, dass Kirchen korporative Entscheidungen über Form und Inhalt des Sakraments zu fällen haben und dass diese für die Individuen bindend sind. Eine solche korporativ gefasste Entscheidung ist z.B. die Unwiederholbarkeit des Taufsakraments.

Das Einheitsverständnis der Lima Dokumente und das der Glaubensmissionen liegen deshalb so weit auseinander, weil das eine auf korporativen Prämissen beruht und das andere auf individuellen Prämissen. Die in Lima erreichte Konvergenz war so „überraschend groß“, weil Gruppen mit einem anderen Einheitsverständnis, wie z.B. die Glaubensmissionen, an diesem Prozess gar nicht teilnahmen. Die Lima Dokumente sind nur ein Weg zur christlichen Einheit für einen bestimmten Bereich des christlichen Spektrums. Genauso ist auch das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen mit seinen individuellen Prämissen nur für einen bestimmten Bereich des christlichen Spektrums akzeptabel. Eine Konvergenz zwischen beiden Einheitsverständnissen zeichnet sich nicht ab. Ein erster Schritt wäre getan, wenn darüber ein engagierter Dialog begonnen würde, der sich nicht auf theologische Auffassungen beschränkt, sondern auch die hieraus geborenen Institutionen mit einbezieht. Der Dialog zwischen den Einheitsverständnissen im Bereich der Weltmission müsste da aufgenommen werden, wo er zwischen New York 1900 und Jerusalem 1928 ausgelaufen ist.

Das Einheitsverständnis der Glaubensmissionen beruht auf einer bewussten Entscheidung für eine Hierarchie theologischer Wahrheiten. Die oberste theologische Wahrheit ist die Erlösung des Menschen durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Davon abgeleitet ist die theologische Wahrheit, dass alle Menschen Gelegenheit haben müssen, diese Erlösung anzunehmen. Mission hat deswegen unter allen Aufgaben der Kirche absolute Priorität. Sie gilt auch gegenüber der Organisation der Kirche und den ekklesiologischen Wahrheiten. Wenn die Organisation der Kirche oder bestimmte ekklesiologische Überzeugungen die übergeordnete theologische Wahrheit gefährden, müssen die nachgeordneten Wahrheiten der übergeordneten untergeordnet werden. Dabei werden diese untergeordneten theologischen Wahrheiten nicht in (theo-)logische Übereinstimmung mit der ihnen übergeord-

neten Wahrheit von der Priorität der Mission gebracht, sondern können als individuell geglaubte Wahrheiten bestehen bleiben.

Am Schluss dieser Arbeit sollen noch einige Möglichkeiten und Grenzen aufgezeigt werden, in denen der Beitrag der interdenominationellen Glaubensmissionen zu den zwischenkirchlichen Beziehungen gesehen werden kann.

Die Gläubensmissionen erscheinen auf den ersten Blick als Hindernis im ökumenischen Einigungsprozess, und was für die interdenominationellen Glaubensmissionen gilt, trifft in gewissem Maße für alle interdenominationellen Organisationen zu, zumindest soweit sie gemeinschaftsgründend, also parakirchlich⁶⁸ sind. Sie stellen aber einen Teil der von den kirchlichen Strukturen nicht abgedeckten christlichen Wirklichkeit dar. Indem sie diesem Teil Strukturen verleihen, geben sie ihm auch eine Stimme und aktivieren die in diesem Bereich lebenden Menschen zur Mitarbeit in der Kirche, wenngleich Kirche dabei nicht unbedingt die organisierte Denomination bedeutet, der sie kirchenrechtlich angehören.

Durch ihre Existenz sind die Glaubensmissionen und alle ähnlich strukturierten Organisationen eine Herausforderung an den christlichen Einigungsprozess: Welche Möglichkeiten gibt es, christliche Einheit zwischen Kirchen und an keine verfasste Kirche gebundenen funktionalen Organisationen zu verwirklichen? Die Aufgabe ist insofern einfacher, als diese Organisationen keine Kirchen sind. Sie ist insofern schwerer, als die Strukturen und Prämissen dieser Organisationen so völlig anders sind als die der etablierten Kirchen. Aber wenn christliche Einheit wirklich umfassend sein soll, muss sie mehr sein als die organische Einheit von Denominationen.

Wegen der völlig unterschiedlichen Prämissen bieten die Glaubensmissionen keinen Beitrag zum ökumenischen Einigungsprozess, sondern eine Alternative. Für sie ist Einheit nicht zu erreichen, sondern sie ist

⁶⁸ Als parakirchlich wird eine interdenominationelle christliche Organisation angesehen, die keine neue Denomination sein oder werden will. Sie hat sich eine spezielle Aufgabe gestellt, in deren Verfolgung sie christliche Gemeinschaften gründet, die möglicherweise vor der Ortsgemeinde die primäre geistliche Loyalität ihrer Mitglieder in Anspruch nehmen oder von diesen erhalten.

vorhanden und muss nicht in der Einheit kirchlicher Lehren und Strukturen ihren Ausdruck finden. Obwohl die Glaubensmissionen eine Alternative zum ökumenischen Bemühen um Einheit bieten, kann auch dieses so andere ökumenische Bemühen von einigen Ansätzen der Glaubensmissionen profitieren. Die Glaubensmissionen akzeptieren, selbstverständlich unter der Prämisse der Grundübereinstimmung in Christologie und Soteriologie, nicht nur einen *theologischen Pluralismus*, sondern auch einen *strukturellen Pluralismus*. Sie stellen die Frage, inwieweit ökumenische Einheit nicht nur unter Bejahung *konvergierender*, sondern auch unter Bejahung *konkurrierender* kirchlicher Strukturen möglich ist.

Konkret könnte dies Ausdruck finden in dem Bemühen um Einheit zwischen Kirchen mit Glaubenstaufe und Kirchen mit Kindertaufe. Die wenigen erfolgreichen Bemühungen um solche Zusammenschlüsse gehen alle von der Gleichberechtigung der beiden Taufformen aus, sehen aber ihr Verhältnis zueinander exklusiv - eine Sicht, die „Wiedertaufer“ ausschließt. Die Glaubensmissionen lassen es aus ihrer Erfahrung als sinnvoll erscheinen, Versuche zur kirchlichen Einheit zu unternehmen. Die Wiedertaufer unter gewissen Bedingungen nicht ausschließen. Ihre Geschichte hat gezeigt, dass trotz Freiheit zur Wiedertaufe von diesem Recht erstaunlich selten Gebrauch gemacht wird. Ein anderer konkreter Beitrag könnte es sein, dass Kirchen, die einen theologischen Pluralismus zulassen, theologisch bewusst bejahen, dass hierzu auch die entsprechenden organisatorischen Strukturen entstehen müssen.

Weil die Glaubensmissionen die Denominationen sowohl bejahen als sich auch ihnen gegenüber frei fühlen, sind sie eine strukturelle Herausforderung für die Kirchen. Da jede Kirche immer in der Gefahr steht, sich selbst zu wichtig zu nehmen, tut jeder Kirche eine sie bejahende strukturelle Herausforderung gut. Denn sie verhindert, die „zufällig“ gewachsene historische Struktur als die einzig mögliche, die einzig richtige oder auch nur als die beste Struktur anzusehen.

Andrew Walls spricht in seiner Darstellung der Entstehung der klassischen Missionsgesellschaften von einer „glücklichen Subversion“ der

Kirchen.⁶⁹ Da die Glaubensmissionen viele ursprüngliche Ansätze der klassischen Missionen aufgenommen und radikalisiert haben, ist es berechtigt, sie in derselben Tradition der „glücklichen Subversion der Kirchen“ zu sehen.

⁶⁹ Andrew F. Walls, Vom Ursprung der Missionsgesellschaften - oder: Die glückliche Subversion der Kirchen *in*: EM 1987,35-40;56-60.

Die Glaubensgrundlagen der Glaubensmissionen (Beispiele)

Auszug¹ aus „Principles and Practice“ der China Inland Mission 1885

(7) Soundness in faith - Candidates are expected to satisfy the Directors and Council as to their soundness in the faith in all fundamental truths, especially as to the inspiration of the Scriptures, the Trinity, the fall of man, and his state by nature, the atonement, the eternal salvation of the redeemed and the everlasting punishment of the lost. They must be catholic in their views, and able to have fellowship with all believers holding these fundamental truths, even if widely differing in their judgement as to points of church government.

Die Glaubensgrundlage der Sudan United Mission (1904)²

- 1) The Divine Inspiration, Authority and Sufficiency of the Holy Scriptures.
- 2) The right and duty of Private Judgement in the interpretation of the Holy Scriptures.
- 3) The Unity of the Godhead, and the Trinity of Persons therein.
- 4) The utter Depravity of human nature in consequence of the Fall.
- 5) The Incarnation of the Son of God, His work of Atonement for sinners of mankind, and His Mediatorial Intercession and Reign.
- 6) The Justification of the sinner by faith alone.
- 7) The work of the Holy Spirit in the Conversion and Sanctification of the sinner.

¹ Unter den 16 Abschnitten ist Nr. 7 der einzige, der sich mit doktrinen Fragen befasst.

² Zugleich und ursprünglich die Glaubensgrundlage ("Basis") der Evangelischen Allianz von 1846.

- 8) The Immortality of the Soul, the Resurrection of the Body, the Judgement of the world by our Lord Jesus Christ, with the Eternal Blessedness of the righteous, and the Eternal Punishment of the wicked.
- 9) The Divine institution of the Christian Ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper.

Die Glaubensgrundlage (Basis of Doctrine) der Qua Iboe Mission

- a) The Supreme Authority of the Scriptures of the Old and New Testament and their complete sufficiency in all matters of faith and practice.
- b) The Eternal Oneness of the Father, the Son and the Holy Spirit in the Godhead.
- c) Man's fallen state, spiritual death, alienation from God and absolute need of redemption and regeneration.
- d) The Love of God as manifested in the gift of His Son, the Lord Jesus Christ. to redeem men from sin and to deliver all believers from eternal punishment.
- e) The work of the Holy Spirit to impart and sustain spiritual life.
- f) Justification by faith alone.
- g) The obligation upon all who profess our Lord's Name to afford evidence of their discipleship by life of obedience to His commands.
- h) The essential unity of all who believe in the Lord Jesus Christ.

Die Glaubensgrundlage von Arab World Ministries [NAM] 1987

- 1) The full inspiration of the Scriptures of the Old and New Testaments; their authority, sufficiency and inerrancy, not only as containing, but as being in themselves, the Word of God; and the need of the teaching of the Holy Spirit for a true and spiritual understanding of the whole.

- 2) The unity of the Godhead and the divine co-equality of the Father, the Son and the Holy Spirit.
- 3) The utter depravity of human nature in consequence of the fall, and the necessity for regeneration.
- 4) The absolute deity of our Lord Jesus Christ; his virgin birth; his real and perfect manhood; the authority of his teaching, and the infallibility of his utterances; his work of atonement for the sin of mankind by his vicarious suffering and death; his bodily resurrection and his ascension into heaven; his present high-priestly intercession for his people; and his lordship over his church as its supreme head.
- 5) The justification of the sinner, solely by faith, on the ground of the merits and vicarious suffering, death and bodily resurrection of our Lord and Saviour, Jesus Christ.
- 6) The necessity of the work of the Holy Spirit in conviction of sin, regeneration and sanctification, as well as in ministry and worship.
- 7) The resurrection of the body; the judgment of the world by our Lord Jesus Christ; the eternal blessedness of the righteous and the eternal punishment of the wicked.
- 8) The personal return of the Lord Jesus Christ in glory.

Die Glaubensgrundlage (Doctrinal Statement³) der Unevangelized Fields Mission 1987/1930er Jahre

The Doctrinal basis of the Mission shall be:

- 1) Faith in the full inspiration of the original Scriptures of the Old and New Testament.
- 2) Faith in the unity of the Godhead and the Trinity of Persons therein - Father, Son and Holy Spirit.⁴

³ 1930s: Basis. In Fußnoten sind die Differenzen zur Fassung aus den 1930er Jahren angegeben.

⁴ 1930s: Holy Ghost.

- 3) Faith in the imperative necessity and full sufficiency of the atoning sacrifice of Christ and the regeneration⁵ and sanctifying work of the Holy Spirit.
- 4) Faith in the personal and visible return of the Lord Jesus Christ⁶ - the eternal life and glory of the saints and eternal judgement⁷ of unbelievers.⁸
- 5) Faith in the will, power and providence of God to meet every⁹ need in His service.

Glaubensgrundlage (Doctrinal Basis) der Regions Beyond Missionary Union, Revised Edition, May 1956¹⁰

The doctrinal basis of the Mission is set forth in the Articles of Association and is as follows:

- a) The Divine inspiration and sufficiency of the Holy Scriptures and the right and duty of private judgment in their interpretation.
- b) The unity of the Godhead and the Trinity of the Persons therein.
- c) The depravity of human nature in consequence of the fall.
- d) The incarnation of the Son of God, His work of atonement for sinners of mankind, His mediatorial intercession and His future Advent, Judgment of the world and eternal Kingdom.
- e) The Justification of the sinner by faith alone in our Lord Jesus Christ.
- f) The work of the Holy Spirit in the conversion and sanctification of the sinner.

⁵ 1930s: regenerating.

⁶ 1930s: Christ fehlt.

⁷ 1930s: death.

⁸ 1930s: Hinzugefügt: (Rev. 21.6-8).

⁹ 1930s: our every need.

¹⁰ Aus: Principles and Practice of the Regions Beyond Missionary Union, Rev. Ed., May, 1956.

Glaubensgrundlage der Regions Beyond Missionary Union 1982¹¹

- 1) We believe the sixty books of the Bible to be the infallible written Word of God. verbally inspired by the Holy Spirit, inerrant in the original manuscripts, and the only and final authority in all matters of faith and conduct.
- 2) We believe in the unity of the God-head, eternally existing in three Persons - Father, Son and Holy Spirit - each of whom possesses equally all the attributes of deity and the characteristics of personality.
- 3) We believe that Jesus Christ is the eternal Son of God, that He was conceived by the Holy Spirit and became incarnate through the virgin birth, and that He unites forever in His Person perfect deity and true humanity.
- 4) We believe that Jesus Christ lived a sinless life, that He was crucified as the substitutionary sacrifice for the sins of men, that He rose bodily from the dead. that He ascended into heaven where He is now exalted at the right hand of the Father, and where He intercedes for the believer.
- 5) We believe that man was originally and directly created in the image of God, and that through disobedience he fell. Consequently, all men were brought under divine condemnation and are born sinners, unable to please God in their natural state.
- 6) We believe in the work of the Holy Spirit in the conviction and regeneration of the sinner. We believe in His indwelling presence and ministry in the believer to glorify Christ.
- 7) We believe that salvation is wholly a work of God's grace and that upon the sinner's repentance and personal faith in the Lord Jesus Christ his sins are forgiven and divine righteousness is imputed to him.

¹¹ "Basis of Faith", erstellt auf Wunsch des amerikanischen Zweiges der RBMU, trotz der Trennung des amerikanischen und des britischen Zweiges für den britischen Zweig noch gültig, wird aber als "unbritisch" und als zu detailliert empfunden.

- 8) We believe that the Church, the Body of Christ, consists only of those who are born again, having been baptized into Christ by the Holy Spirit at the time of regeneration.
- 9) We believe that Jesus Christ will return personally, visibly and bodily to receive His own and to establish His kingdom, and to rule in righteousness and peace.
- 10) We believe in the bodily resurrection of the believer to eternal life and conscious fellowship with God. We believe in the bodily resurrection of the unbeliever to conscious separation from God in eternal punishment.
- 11) We believe that Christ commissioned the Church to proclaim the Gospel throughout the world to all men, and to make disciples in every nation.
All members of the Mission shall subscribe to this position without mental reservation.

Glaubensgrundlage (Doctrinal Statement) der SIM International¹²

The Mission is evangelical, international, and interdenominational. Members of the Mission; Council members; and members of any advisory committee, shall be in full agreement with the following doctrinal statement:

- a) The Bible which is verbally inspired by the Holy Spirit in the canonical Scriptures as originally given and is the inerrant and authoritative Word of God. II Tim. 3:15-17; II Pet. 1:21.
- b) The triune Godhead in three Persons: Father, Son and Holy Spirit. Deut. 6:4 Matt. 28:19, II Cor. 13:14.
 - 1) The Father, Who is a Spirit, infinite, eternal and unchangeable in all His attributes. John 4:24, Exodus 34:6.
 - 2) The Son, Jesus Christ: His deity, virgin birth, sinless life, atoning death, bodily resurrection, personal exaltation at God's right hand and personal return. John 1:1, Isaiah 7:14, Hebrews 7:26, I Cor. 15:3-4, Acts 1:11.

¹² Beispiel für eine neuere nordamerikanische (und damit ausführlichere) Glaubensgrundlage.

- 3) The Holy Spirit: Who is a Divine Person, equal with the Father and the Son and of the same nature. John 15:26.
- c) The personality of Satan, who is called the devil. Rev. 20:2.
- d) The fall and lost estate of man, whose total depravity makes necessary the new birth. Romans 5:12, John 3:5.
- e) Salvation by grace through faith in the shed blood and substitutionary death of Jesus Christ our Lord and Saviour. Titus 3:4-7, Ephesians 2:8-9, Romans 5:8.
- f) The eternal blessedness of the saved and the everlasting punishment of the lost. Matt. 25:46, Phil. 3:21.
- g) The Church, the bride of Christ: in its universal aspect comprising the whole body of those who have been born of the Spirit; and in its local expression established for worship, mutual edification and witness. Ephesians 1:22,23, 5:25,32, Acts 15:41, 16:5.
- h) Christ's great commission to go into all the world and preach the Gospel to every creature, making disciples, baptizing and teaching. Matt. 28:18-20.

Glaubensgrundlage (Statement of Faith) der World Gospel Mission¹³

We believe:

- 1) That both Old and New Testament constitute the divinely inspired Word of God, inerrant in the originals, and the final authority for life and truth.
- 2) That there is one God, eternally existent in the Holy Trinity of Father, Son, and Holy Spirit, each with personality and deity.
- 3) That the Son, our Lord Jesus Christ, manifested in the flesh through the virgin birth, died on Calvary for the redemption of the human family, all of whom may be saved from sin through faith in Him.

¹³ Diese Glaubensgrundlage ist aufgenommen als typisch für die Glaubensmissionen aus dem engeren Bereich der Heiligungsbewegung (siehe besonders Punkt 5).

- 4) That man, although created by God in His own image and likeness, fell into sin through disobedience and „so death passed upon all men, for that all have sinned“ (Romans 5: 12)
- 5) In the salvation of the human soul, including the new birth, and in a subsequent work of God in the soul, a crisis, wrought by faith, whereby the heart is cleansed from all sin and filled with the Holy Spirit. This gracious experience is retained by faith as expressed in a constant obedience to God's revealed will, thus giving us perfect cleansing moment by moment (I John 1:7-9). We stand for the Wesleyan position.
- 6) That the Church is the body of Christ; that all who are united by faith to Christ are members of the same; and that, having thus become members one of another, it is our solemn and covenant duty to fellowship with one another with pure and fervent hearts.
- 7) That our, Lord Jesus Christ in His literal resurrection from the dead is the living guarantee of the resurrection of all human beings; the believing saved to conscious eternal joy, and the unbelieving lost to conscious eternal punishment.
- 8) That our Lord Jesus Christ, in fulfillment of His own promise, both angelically and apostolically attested, will personally return in power and great glory.

Quellen

Um das Buch nicht zu überfrachten, sind die Quellen hier nur in Auszügen aufgeführt. Das Buch beruht im wesentlichen auf Primärquellen, die in Europa, Amerika und Afrika gesammelt wurden. Für Archivmaterial' (125 Briefe, 160 Protokolle uam.), von den Glaubensmissionen herausgegebene Zeitschriften (85), für Interviews (200) und Briefe an den Autor (50) sind die Angaben jeweils aus den Fußnoten zu gewinnen. Im Literaturverzeichnis sind nur Bücher und Artikel zu den Glaubensmissionen und zu den sie tragenden Bewegungen aufgeführt, wobei auch die weniger wichtigen weggelassen worden sind. Es ist versucht worden, so weit wie möglich alle Dissertationen zum Thema einzusehen. Auch nicht veröffentlichte Dissertationen sind in das Literaturverzeichnis aufgenommen worden.

Literaturverzeichnis

A Tribute to the Memory of a Choice Servant. Lance B. Latham 1894-1985, Sanford (NTM) 1985.

Åberg, Göran, Enhet och Frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia (Acta Universitatis Ludensis), Jönköping 1972 (dt. Zusammenfassung 257-265). Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Held at Oxford, Aug. 29 to Sept. 7, 1874, London 1874, Boston/New York 1874.

Adams, Kenneth R., The Foolishness of God is Wiser than Men, Ft. Washington 1981.

Adeyemo, Tokunbah, The Indigenous Church in Africa, Achimota 1988.

Affeld, Ulrich, Er mache uns im Glauben kühn. Einhundert Jahre Neukirchener Mission, Wuppertal 1978.

Africa Inland Church, First Anniversary of the AIC, 15th October 1972, Kijabe 1972.

Quellen

Um das Buch nicht zu überfrachten, sind die Quellen hier nur in Auszügen aufgeführt. Das Buch beruht im wesentlichen auf Primärquellen, die in Europa, Amerika und Afrika gesammelt wurden. Für Archivmaterial' (125 Briefe, 160 Protokolle uam.), von den Glaubensmissionen herausgegebene Zeitschriften (85), für Interviews (200) und Briefe an den Autor (50) sind die Angaben jeweils aus den Fußnoten zu gewinnen. Im Literaturverzeichnis sind nur Bücher und Artikel zu den Glaubensmissionen und zu den sie tragenden Bewegungen aufgeführt, wobei auch die weniger wichtigen weggelassen worden sind. Es ist versucht worden, so weit wie möglich alle Dissertationen zum Thema einzusehen. Auch nicht veröffentlichte Dissertationen sind in das Literaturverzeichnis aufgenommen worden.

Literaturverzeichnis

- A Tribute to the Memory of a Choice Servant. Lance B. Latham 1894-1985, Sanford (NTM) 1985.
- Åberg, Göran, Enhet och Frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia (Acta Universitatis Ludensis), Jönköping 1972 (dt. Zusammenfassung 257-265). Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Held at Oxford, Aug. 29 to Sept. 7, 1874, London 1874, Boston/New York 1874.
- Adams, Kenneth R., The Foolishness of God is Wiser than Men, Ft. Washington 1981.
- Adeyemo, Tokunbah, The Indigenous Church in Africa, Achimota 1988.
- Affeld, Ulrich, Er mache uns im Glauben kühn. Einhundert Jahre Neukirchener Mission, Wuppertal 1978.
- Africa Inland Church, First Anniversary of the AIC, 15th October 1972, Kijabe 1972.

- African Brotherhood Church, Momanyisyo ma Atongoi ma Ikanisa, Machakos oJ. Anderson, Gerald H., American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986 *in*: IBMR 1988,98-118.
- Anderson, Theodor (Hg.), Svenska Missionsförbundet. Den uppkomst och femtioårigs verksamhet, Stockholm 1928.
- Andersson, Efraim, Den infödda kyrkans framtid *in*: Svenska Missionstidskrift 1942 ,221-233.
- Andrews, John S., Frances Bevan: Translator of German Hymns *in*: Evangelical Quarterly 1962,206-213; 1963,30-38.
- Andrews, Leslie A., Restricted Freedom: A.B. Simpson's View of Women *in*: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 219-240.
- Arbeitskreis ILV, Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermision in Lateinamerika, Reihe pogrom 62/63, Göttingen/Wien 1979.
- Arms, Goodsil Filley, History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America, New York 1921.
- Armstrong, W.D., Sunrise on the Congo. A record of the earlier years of the Congo Balolo Mission, unveröffentlicht (283 S.) oJ.
- Arthur T. Pierson, A Spiritual Warrior, Mighty in the Scriptures; A Leader in the Modern Missionary Crusade. New York uam. 1912.
- Austin, Alvyn J., Blessed Adversity: Henry W. Frost and the China Inland Mission *in*: Carpenter/Shenk, Earthen Vessels 47-70.
- Bacon, Daniel W., From Faith To Faith. The influence of Hudson Taylor on the faith missions movement [DMiss Deerfield 1983], Singapore 1984.
- Baker, Ashley, Publishing Salvation. The Story of Scripture Gift Mission, London 1961.
- Baker, Eric, A Herald of the Evangelical Revival. A critical inquiry into the relation of William Law to John Wesley and the beginnings of Methodism, London 1948.

- Barrett, David B. (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000*, Nairobi/Oxford/New York 1982.
- Barrett, David uam, *Kenya Churches Handbook*, Kisumu 1973.
- Beard, Mary, *In Times of Trouble. A look at the Christian Church in Africa with reference to Canadian Baptist witness among the Angolan people from 1961 to 1964*, Toronto oJ. [1964].
- Bevan, Frances, *Hymns of Ter Steegen, Suso and Others*, London 1894.
- Bezenberger, Günter, *Mission in China. Die Geschichte der Chinesischen Stiftung*, Kassel 1979.
- Bieneck, Joachim, *Und etliche zu Evangelisten*, Wuppertal 1965.
- Bill, Samuel A., David Ekong. *Called. Chosen. Faithful. The Story of the first convert and pastor of the Qua Iboe*. Mission oJ.
- Bingham, Rowland V., *A New Name for an Established Mission in: The Missionary Witness* 17.10.1905.
- Bingham, Rowland V., *Modern Industrial Missions. A Plea for Self-supporting and Selfpropagating Industrial Missions in Africa in: The Faithful Witness* 19.7.1898.
- Bingham, Rowland V., Rev. H. Grattan Guinness *in: Faithful Witness* 3.8.1889 Bingham, Rowland V., *Seven Sevens of Years and a Jubilee. The Story of the Sudan Interior Mission*, Toronto oJ. [1958] ¹1943 (New York/Toronto).
- Bingham, Rowland V., *The Bible and the Body. Healing in the Scriptures*, London/Edinburgh ⁴1952 (¹1921, ³1939).
- Bingham, Rowland V., *The Pentecost Plan or The Manna Method of Missionary Maintenance*, Toronto oJ.
- Bingham, Rowland V., *Unity the Key Word - But at too Great a Cost in: The Missionary Witness* 1910,27
- Bingham, Rowland V., *Why Work Interdenominationally? in: The Evangelical Christian* Jan. 1913,4.
- Blakeslee, H. Virginia, *Beyond the Kikuyu Curtain*, Chicago 1956.
- Bliss, Edwin M. (Hg.), *The Encyclopedia of Missions*, New York 1891.

- Blocher, Jaques, *Les Missions Peripheriques in*: Rene Blanc, Jacques Blocher, Etienne Kruger, *Histoire des Missions Protestantes Françaises*, Flavion 1970, 353f. Blocher, Madame A., *Par la Foi*, Editions des Bons Semeurs, Paris o.J. [ca. 1936]. Boardman, Mary M., *Life and Labours of Rev. W.E. Boardman*, New York 1886. Boardman, William Edwin, *Faith-Work or the Labours of Dr. Cullis*, London 1874. Boardman, William Edwin, *In the Power of the Spirit, or Christian Experience in the Light of the Bible*, Boston/London 1875.
- Boardman, William Edwin, *The Higher Christian Life*, Edinburgh/London 1859 [London 1870, überarbeitet].
- Boardman, William Edwin, *The Lord that Healeth Thee (Jehovah-Rophi)*, London o.J. [ca. 1881].
- Boer, Harry R., *My Pilgrimage in Mission in*: IBMR 1987,172-175.
- Boer, Jan Harm, *Living in God's World: Biblical Quotations* [Institute of Church and Society], Jos 1980.
- Boer, Jan Harm, *Missionary Messengers of Liberation in a Colonial Context: A Case Study of the Sudan United Mission*, Amsterdam 1979.
- Boer, John H., *The Gospel of Liberation in a Colonial Context. A Partial and Introductory Case Study of the SUM 1904 - 1918* Amsterdam 1974.
- Boer, John H., *The Last of the Livingstones: A Study of H. Karl W. Kumm's missiological conceptions of civilization*, Free Reformed University of Amsterdam 1973. Boer, Jan Harm, *Missions: Heralds of Capitalism or Christ?*, Ibadan 1984.
- Brandl, Bernd, Ludwig Doll: *Der Gründer der ersten deutschsprachigen Glaubensmission in*: EM 1988,41-46.
- Bredberg, William, P.P. *Waldenströms verksamhet til 1878. Till frågan om Svenska Missionsförbundets uppkomst*, Stockholm 1948.
- Bredberg, William; Lövgren, Oscar, *Genom Guds Nåd. Svenska Missionsförbundet under 75 år*, Stockholm 1953.
- Brierley, Peter; Longley, David (Hg.), *UK Christian Handbook 1987/88 Edition*, Bromley/London/Swindon 1986.

- Brierley, Peter; Mercicx-Stringer, E. (Hg.), *Handboek van Christelijk Nederland/Netherlands Christian Handbook*, Bromley/Driebergen/Kampen 1986.
- Brierley, Peter; Martin, Sharon (Hg.), *UK Christian Handbook 1985/86 Edition*, London/Swindon 1984.
- Brookes, James H., *How I became a Premillennialist* in: HD Juli 1899.
- Broomhall, A.J., *Barbarians at the Gates*, Sevenoaks/London 1981 (I).
- Broomhall, A.J., *If I had A Thousand Lives*, Sevenoaks/London 1982 (III).
- Broomhall, A.J., *Over the Treaty Wall*, Sevenoaks/London 1982 (II).
- Broomhall, A.J., *Refiner's Fire*, Sevenoaks/London 1985 (V).
- Broomhall, A.J., *Survivors' Pact*, Sevenoaks/London 1984 (IV).
- Broomhall, A.J., *Assault on the Nine*, Sevenoaks/London 1988 (VI).
- Broomhall, Marshall, *The Jubilee Story of the China Inland Mission*, London 1915.
- Brechet, Rudolphe, *J'ai ouvert une porte devant toi. Essai sur l'histoire de la Mission Philafricaine*, Lausanne o.J. [1972].
- Budd, Jack, *Read Sea Mission Team Story*, o.J. maschinenschriftlich, 405 S.
- Budd, Jack, *The TEAM's Story 1952 to the 1980's*, London o.J. (Tonkasette).
- Buddeberg, Ernst, Heinrich Coerper. *Aus dem Leben und Wirken des Gründers der Liebenzeller Mission*, Bad Liebenzell o.J.[1936] ³ 1988 (stark überarbeitet).
- Burgess, Alan, *Daylight Must Come. The Story of a Courageous Woman Doctor in the Congo*, Minneapolis o.J. (London ¹1975, New York 1977); =*Daylight Must Come: The Story of Dr. Helen Roseveare*, London 1977].
- Burton, William F., *When God Makes a Missionary. The Life Story of Edgar Mahon*, London 1936 [Überarb. von Alfred J. und Margaret Mahon: Zion ²1961].
- Buscarlet, A.F., *Appergu sur la Mission philafricaine* in: *Les Rapports de la Mission Philafricaine 1898-1905*, Lausanne 1905.

- Bushnell, Katherine C., *God's Word to Women. 101 Questions Answered. A Woman's Catechism*, Southport/Lancs oJ.
- Bushnell, Katherine C., *God's Word to Women*, Piedmont 1923. Reprint: North Collins NY OJ. [1987 noch erhältlich].
- Buxton, Alfred B., *A Triplet of Years 1920-1922*, London 1923.
- Buxton, Alfred B., *Evangelise to a Finish* (Inter-Varsity Missionary Paper No. 1) oJ.
- Buxton, Alfred B., *Nala Missionary Methods. A Description and Scriptural Explanation of them, Based on an Article by C.T. Studd*, London 1916.
- Buxton, Alfred B., *Nala Missionary Methods*, London 1916.
- Buxton, Alfred B., *The First Seven Years of the Heart of Africa Mission and A Triplet of Years 1920-1922. With Nine Years Ago and Now by Mrs. C.T. Studd*, London 1922.
- Buxton, Alfred B., *The First Ten Years of the Heart of Africa Mission 1913-1922*, London (Heart of Africa Mission) ⁵ 1927.
- Buxton, Edith, *Reluctant Missionary*, London 1969.
- Buxton, Edith, *Reluctant No Longer*. Address given by Mrs. Buxton at a luncheon to mark the publication of the paperback edition of *Reluctant Missionary*, at the Westminster Theater, London ²1974(1973).
- Carpenter, Joel A., *Propagating the Faith Once Delivered: The Fundamental Mission Enterprise, 1920-1945 in: Joel A. Carpenter; Wilbert R. Schenk (Hg.), Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, 92-132.
- Chamberlin, Margaret, *Reaching Asians Internationally. A History of International Missions*, Wayne NJ 1984.
- Chapell, FL., *The Eleventh-Hour Laborers. A Series of Articles from „The Watchword“*, Nyack/New York oJ. [1898].
- Chatelin, Alida, Hai Chatelin. *L'Ami de l'Angola. Fondateur de la Mission Philafricaine. D'apits sa correspondance*, Lausanne 1918.
- Chatelin, Héli, *Grammatica elementar do Kimbundu*, Genève 1888/1889.

- Chatelin, Héli, Grundzüge des Kimbundu oder der Angola Sprache, Berlin 1889/1890.
- Chatelin, Héli, The First Expedition Successful! *in*: NN, Les Rapports de la Mission Philafricaine 1898-1905, Lausanne 1905.
- Choy, Leona, Andrew Murray. Apostle of abiding love, Ft. Washington [Christian Literature Crusade] 1978.
- Christian and Missionary Alliance, Missionary Atlas 1960.
- Church of Scotland, Confidential Memorandum Prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision, Kikuyu 1.12.1931 [National Archives of Scotland ACC 7548 D64].
- Clark, Rufus W., The Work of God in Great Britain: Under Messrs. Moody and Sankey, 1873 to 1875, New York 1875.
- Cleverdon, IV., Pools on the Glowing Sand, Melbourne 1936.
- Coad, Frederick Roy, A History of the Brethren Movement. Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day, Exeter 1968.
- Coad, Frederick Roy, Prophetic Developments. With particular reference to the early Brethren Movement, Pinner/Middlesex, 1966 (Christian Brethren Research Fellowship Occasional Paper No. 2).
- Cocoris, Michael, 70 Years on Hope Street. A History of the Church of the Open Door 1915-1985, Los Angeles Glendora 1985.
- Cole, Stuart G., The History of Fundamentalism, New York 1931.
- Conwell, Roy E., Samwiil of Sudan, Ashgrove (AUS) 1985.
- Cooley, John K., Baal, Christ and Mohammed. Religion and Revolution in North Africa, New York/Chicago/San Francisco 1965.
- Corbett, Jean S., According to Plan. The Story of Samuel Alexander Bill, Founder of the Qua Iboe Mission, Nigeria, Worthing ²1979(1977).
- Corbett, Jean S.; Dickson, Herbert W., All the Days of My Life. Recollections of Herbert W. Dickson as told to Jean S. Corbett, Belfast 1981.
- Coslet, Dorothy Gawne, Madame Jeanne Guyon. Child of another world, Ft. Washington [Christian Literature Crusade] ²1985(1984).

- Cotterell, Peter, An Indigenous Church in Southern Ethiopia *in*: Bulletin of the Society for African Church History 1969/70,68-104.
- Cotterell, Peter, Born at Midnight, Chicago 1973.
- Cotterell, Peter, Dr. T.A. Lambie. Some Biographical Notes *in*: Journal of Ethiopian Studies 10(1) Januar 1972,43-53.
- Cowan, George M., The Word that Kindles. People and principles that fueled a worldwide Bible translation movement, Chappaqua NY 1979.
- Crampton, Edmund PT., Christianity in Northern Nigeria, London 31979(1975).
- Cullis, Charles, Faith Cures or Answers to Prayer in the Healing of the Sick, Boston 1879.
- Cullis, Charles, Tuesday Afternoon Talks, Boston 1892.
- Cuninghame, William, Pre-Millennial Advent of Christ Demonstrated from the Scriptures (1813).
- Dahms, John V., The Social Interest and Concern of A.B. Simpson *in*: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 49-74.
- Daniels, W. H., D. L. Moody and his Work, Hartford 1876.
- Daniels, W.H., Dr. Cullis and his Work, Boston 1885.
- Davidsson, Birger, Det började med ett bönemöte... Missionssällskapet Helgelseförbundet. En presentation av Missionssällskapet Helgelseförbundets uppkomst, utvecicling och verksamhet, Kumla 1955.
- Davis, Raymond J., Fire on the Mountains. The Story of a Miracle - the Church in Ethiopia, Scarborough ¹²1981(1980).
- Dawson, William E., History of the Scandinavian Alliance Mission work in Africa 1892-1920, oJ [1933].
- Dayton (Hg.), Donald W., The Higher Christian Life. A Bibliographical Overview. New York 1984.
- Dayton, Edward R.; Wilson, Samuel (Hg.), The Future of World Evangelization. The Lausanne Movement, Pasadena 1984.

- Dessien, Eberhard von; Ehrbeck, Ulrich; Troeger, Eberhard, Wasser auf dürres Land. 85 Jahre Sudan-Pionier-Mission/Evangelische Mission in Oberägypten, Wiesbaden 1985.
- Diakubilcwa, Komy-Nsilu, L'Eglise du Christ au Zaire ä la Recherche d'une Unite 1902 - 1977, D theol Bruxelles 1984.
- Die Saat geht auf. Fünfzig Jahre Missions- und Kirchengeschichte im Kwango-Zaire. Basel 1990.
- Dieter, Melvin E., The Holiness Revival of the Nineteenth Century, Metuchen 1980. Dillon, William S., God's Work in God's Way, River Grove, Illinois oJ.
- Dillon, William S., Reaching the Last Tribe in This Generation. Via the Indigenous New Testament Methods, oJ. [1945].
- Dobson, John, Daybreak in West Nile, London oJ.
- Doering, Alma, Leopard Spots or God's Masterpiece. Which? An attempt to answer after 18 years of missionary service among races of three colors, white, black and copper, Cleveland Ohio oJ. [1914, vor Kriegsausbruch].
- Doering, Alma, Röster frän Kongo, Stockholm oJ.
- Doering, Alma, The Winning Side *in*: The Christian Evangel Dez. 1914,443445;480.
- Dollar, George W., The Early Days of American Fundamentalism *in*: Bibliotheca Sacra 123,115-123.
- Douglas, William M., Andrew Murray and his Message - One of God's Choice Saints, London/Edinburgh 1926 [Ft. Washington 1957].
- Du Plessis, Johannes, The Life of Andrew Murray of South Africa, London 1920. Duff, Clarence W., Cords of Love. A Testimony to God's Grace in Pre-Italian Ethiopia as recorded in memorabilia of One of the Sudan Interior Mission's „C.O.D. Boys“, Phillipsburg NJ 1980.
- Dunkelberger, Stella C., Crossing Africa. Being the experiences of a Home Secretary in primitive parts of the Black Continent, Germantown 1935.

Dye, T. Wayne, Bible Translation Strategy. An Analysis of its Spiritual Impact, Dallas ²1985(1980).

Efter Tjugufem år. Minneskrift med anledning af Helgelseförbundets tjugufemåriga verksamhet bland Kineser och Zuluer, Torp (Kumla) 1915.

Eidberg, Peder A., Debora-expedisjonen. Et norsk forsøk på kolonisering og misjon *in*: For kirke og misjon, Festskrift til professor dr. theol. Nils Egede Bloch-Hoell på 70-årsdagen 26. september 1985, Norsk tidsskrift for misjon Nr..3-4, 1985,152161.

Elliston, Edgar J., Applied Research and Church Growth: a Turkana example (85-98) *in*: Harley Schreck, David Barrett (Hg.), Unreached Peoples: Clarifying the Task, Monrovia CA 1987.

Enfin une femme pasteur *in*: Le Chemin. Trimestriel de Liaison et d'Information, Brazzaville III/1985.

Engen, Charles E. van, A Broadening Vision *in*: Carpenter/Shenk, Earthen Vessels 203-232.

Fiedler, Klaus, Bishop Lucas' Christianization of Traditional Rites, the Kikuyu Female Circumcision Controversy and the „Cultural Approach“ of Conservative German Missionaries in Tanzania *in*: Noel Q. King; Klaus Fiedler (Hg.), Robin Lamburn - From a Missionary's Notebook: The Yao of Tunduru and other Essays, Saarbrücken/Ft. Lauderdale 1991, 207-217.

Fiedler, Klaus, Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940, Gütersloh 1983.

Fiedler, Klaus, Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen *in*: Hans Kasdorf; Klaus Müller (Hg.), Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift George W. Peters, Liebenzell 1988, 184 - 199.

Fiedler, Klaus, Fundamentalismus *in*: Karl Müller; Theo Sundermeier, Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 115f.

Figgis, J.B., Keswick from Within, London/Edinburgh/New York o.J.

Finley, Allen; Lutz, Lorry, Is Supporting Nationals Biblical?, San Jose o.J.

- Finley, Allen; Lutz, Lorry, *The Family Tie. An exciting approach that could revolutionize world missions*, Nashville/Camden/New York ²1983(1981). Auch veröffentlicht als: Allen Finley, Lorry Lutz, *Mission: A World-Family Affair. Sharing Resources in the Church around the World*, San Jose oJ.
- Finney, Charles Grandison, *The Baptism of the Holy Ghost and the Enduement of Power*, London oJ. [1870].
- Finney, Charles Grandison, *Views of Sanctification*, Oberlin Ohio 1840 (Christian Literature Crusade: Sanctification [Hg. William Ernest Allen] London 1950).
- Fish, Burnette und Gerald, *The Place of Songs*, Nairobi 1989.
- Fish, Burnette und Gerald; Adkins, Richard and Mrs, *The Call to Battle*, Kericho 1982.
- Flood, Robert G., *The Story of Moody Church. A Light in the City*, Chicago 1985. Frank, Douglas W., *Less Than Conquerors. How Evangelicals Entered the Twentieth Century*, Grand Rapids 1986.
- Franson, Fredrik, *Himlauret*, Stockholm ²1898.
- Franson, Fredrik, *Profeterande Döttrar*, St. Paul 1896; Stockholm 1897.
- Franson, Fredrik, *Weissagende Töchter*, Emden 1890; auch: *Gemeinschaftsblatt* [Emden] Nr. 16 und 17, 1890.
- Franz, Andreas, *Die Abkehr von den Prinzipien einer Glaubensmission, dargestellt am Beispiel der Kieler Mission in: Missionswerke ohne Spendenkampagnen - Die Glaubensmissionen heute und in der Vergangenheit* (idea-dokumentation 9/91, 5559)
- Franz, Andreas, *Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*, Diss ETF Heverlee/Leuven 1991 (Drucklegung für 1993 vorgesehen: Brunnen, Gießen).
- Frizen, Edwin L., *An Historical Study of the Interdenominational Foreign Mission Association in Relation to Evangelical Unity and Cooperation*, DMiss, Tri-nity/Deerfield 1981.
- Fuller, Harold, *Mission-Church Dynamics. How to change bicultural tensions into dynamic missionary outreach*, Pasadena 1980.

- Fuller, Harold, *Run while the Sun is Hot*, Toronto uam. 1967.
- Garrard, David John, *The Congo Evangelistic Mission/Communauté Pentecôtiste au Zaire*, PhD Aberdeen 1983.
- Garrard, Mary N., Mrs. Penn-Lewis. *A Memoir*, London 1930.
- Gaspar, Louis, *The Fundamentalist Movement 1930-1956*, Grand Rapids ²1981[19631).
- Getz, Gene A., Moody Bible Institute. *The Story of Moody Bible Institute*, Chicago 1969.
- Glenny, Edward H.; Rutherford, J., *The Gospel in North Africa*, London 1900. Goddard, Burton L. (Hg.), *The Encyclopedia of Modern Christian Missions. The Agencies*, Camden NJ uam. 1967.
- Gordon, Adoniram Judson, *How Christ Came to Church. The Pastor's Dream. A Spiritual Autobiography, with Life-Story by A.T. Pierson*, Philadelphia/London 1895.
- Gordon, Adoniram Judson, *The Holy Spirit in Missions*, New York/London 1893. Auch: London ³ 1900. Heute erhältlich vom Verlag der CMA als fast unveränderter Reprint: A.J. Gordon, *The Holy Spirit in Missions*, Harrisburg 1968.
- Gordon, Adoniram Judson, *The Ministry of Healing; or, miracles of cure in all ages*. London/Boston 1882.
- Gordon, Adoniram Judson, *The Ministry of the Spirit*, London/Philadelphia 1894.
- Gordon, Adoniram Judson, *The Overflow of Missions in: WWW März* 1893.
- Gordon, Adoniram Judson, *The Twofold Life, or, Christ's work for us and Christ's work in us*, London 1884.
- Gordon, Ernest B., Adoniram Judson Gordon. *A Biography*, New York 1896.
- Govan, I.R., *Spirit of Revival. The story of J.G. Govan and the Faith Mission*, Edinburgh ⁴1978(1938) .
- Govan, John George, *In the Train of His Triumph. Reminiscences of the Early Days of the Faith Mission* [Hg: I.R. Govan], Edinburgh oJ.

- Gratton, John A., *The Relationship of the Africa Inland Mission and its National Church in Kenya Between 1895 and 1971*, PhD New York University 1973, Ann Arbor [UMI] 1974.
- Grauer, O.C. (Hg.), *Fifty Wonderful Years. Missionary Service in Foreign Lands*, Chicago 1940.
- Groves, Anthony Norris, *Journal of Mr. Anthony N. Groves, Missionary, during a journey from London to Bagdad through Russia, Georgia, and Persia. Also, a Journal of some months residence at Bagdad*, London 1831.
- Groves, Anthony Norris, *Journal of a Residence at Bagdad, during the years 1830 and 1831*, London 1832.
- Groves, H., *Memoir of the Late Anthony Norris Groves, containing Extracts from his Letters and Journals, compiled by his widow*, London 1856; [*Memoir of Anthony Norris Groves, compiled chiefly from his journals and letters, to which is added a supplement, Containing Recollections of Miss Paget, and accounts of Missionary works in India, etc. By his widow*, London ³1869].
- Grubb, Norman P., *Alfred Buxton of Abyssinia and Congo*, London/Redhill 1942. Grubb, Norman P., *After C.T. Studd*, London/Redhill ⁴1945(1939).
- Grubb, Norman P., *Continuous Revival*, London 1952.
- Grubb, Norman P., *C.T. Studd. Cricketer and Pioneer*, London 1933 [Ft. Washington 1965 und andere Auflagen, zB. Guildford 1982].
- Grubb, Norman P., *Die 4 Säulen des WEK [The four Pillars of WEC]*. St. Gallen 1965.
- Grubb, Norman P., *Edith Moules - die Mutter der Aussätzigen*, Basel oJ.
- Hay, Ian M., *A Study of the Relationship Between SIM International and the Evangelical Missionary Society*, DMiss Trinity/Deerfield 1984.
- Hay, Ian M., *Unity and Purity: Keeping the Balance*, Scarborough uam. [SIM] 1983. Haye, Sophie de la, Byang Kato. *Ambassador for Christ*, Achimota 1986.

- Haye, Sophie de la, *Tread upon the Lion. The Story of Tommie Titcombe*, Toronto uam. ³1980(1974).
- Heggoy, Willy N., *Fifty Years of Evangelical Missionary Movement in North Africa, 1881-1931*, PhD Hartford 1960.
- Held, Johannes, *Anfänge einer deutschen Muhammedanermission. Rückblick auf die ersten 25 Jahre der Sudan-Pionier-Mission 1900-1925*, Wiesbaden 1925. *Helgelseförbundet 1887-1937*, Torp 1937.
- Helgelseförbundets missionsverksamhet. En återblick vid 25-årsjubileet, den 23-25 Juni 1912, Torp 1912.
- Henry, Carl F., *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids 1949.
- Henry, Marie, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids 1984.
- Heyer, Friedrich, *St. Chrischona in Äthiopien in: Fides pro mundi vita* (Festschrift Hans-Werner Gensichen), Gütersloh 1980, 133-147.
- Hillyer, H.S., *Being Sent Forth. The Story of Canadian Baptist Missionary Advance into Angola*, Toronto oJ.
- Hjelm, K.A., *Swedish Alliance Mission e South Africa 1901-1951*, Piet Retif 1951. Holmes, Kenneth, *The Cloud Moves*, London ⁵ 1974(1963).
- Holthaus, Stephan, *Protestantischer Fundamentalismus in Deutschland – Geschichte und Erscheinungsbild*, Dissertation zur Vorlage ETF Heverlee/Leuven 1992. Hotchkiss, Willis Ray, *Sketches from the Dark Continent*, London 1903, ²1906. Hotchkiss, Willis Ray, *Then and Now in Kenya Colony. Forty adventurous years in East Africa*, London/Edinburgh 1937.
- Houghton, George Gerald, *The Contribution of Adoniram Judson Gordon to American Christianity*, ThD Dallas Theological Seminary 1970.
- Hughes, George, *Fragrant Memories of the Tuesday Meetings and The Guide to Holiness, and their Fifty Years Work for Jesus*, New York oJ.

- Hughes, George, *The Beloved Physician Walter C. Palmer, M.D. His Sun-Lit Journey to the Celestial City*, New York 1884.
- Hunter, J.H., *A Flame of Fire. The Life and Work of R.V. Bingham*, Toronto 1961.
- Hussein, Samuel Ali, *Aus meinem Leben*, Wiesbaden 1920.
- Hägg, Fritz, *Svenska Alliansmissionen genom hundra år*, Jönköping 1953.
- Irvine, Cecilia, *The Church of Christ in Zaire. A Handbook of Protestant Churches, Missions and Communities, 1878-1978*, Indianapolis 1978.
- Jellinghaus, Theodor, *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christus*, Berlin 1880.
- Herbert Jenkinson, *A Brief History of the UFM in Congo/Zaire* (1978).
- Johnson, John Dye, *God Planted Five Seeds*, Sanford ⁴1981(1966).
- Johnston, Kenneth, *The Story of the New Tribes Mission*, Sanford 1985.
- Johnstone, Patrick, *Operation World*, Bromley/Waynesboro GA/Gerrards Cross ⁵ 1 9 86(1 974); Deutsche Ausgabe, bearbeitet von Thomas und Christine Schirrmacher: *Gebet für die Welt. Handbuch für Weltmission*, Neuhausen ²1987(1978).
- Jones, Charles Edwin, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, Metuchen NJ 1974.
- Jones, Charles Edwin, *Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement and American Methodism, 1867-1936*, Metuchen NJ 1974.
- Jooste, *Die Africa Evangelistic Band in Wese en Praktyk*, Bloemfontein 1957.
- Juhnke, James C., *A People of Mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*, Newton Kansas 1979.
- Kallam, James Gray, *A History of the Africa Evangelical Fellowship from its Inception to 1917*, PhD New York University 1978.
- Kane, J. Herbert, *Faith Mighty Faith*, Wheaton 1956.
- Kanuni na sheria za African Brotherhood Church *in: Momanyisyo ma Atongoi ma Ikanisa*, Machakos oJ. [1986 gültig].
- Karlson, Elsa, *Med Gud i Kongo. Personliga minnen och upplevelser*, Örebro 1956.

- Kato, Byang H., *African Cultural Revolution and Christian Faith*, Jos 1976. Kato, Byang H., *Biblical Christianity in Africa*, Achimota 1985.
- Kato, Byang H., *Black Theology and African Theology* [Public lecture delivered at the University of Nairobi, 27th September 1975] *in*: Perception [AEAM] Nairobi. Kato, Byang H., *The Spirits: What the Bible Teaches*, Achimota 1975.
- Kato, Byang H., *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu 1975.
- Keswick Convention. *Its Origins. Its Ministry. Its Effects. Its Personell*, Harrow oJ. [gültig 1987].
- Keyes, Lawrence E., *The Last Age of Missions. A Study of Third World Mission Societies*, Pasadena 1983.
- Kila, Ang'apoza Etsea, *L'episcopos, pasteur de l'eglise locale, Maitre en Science Religieuses Faculte Libre de Theologie Evangelique Vaux-sur-Seine* 1981.
- Kisulu, Peter Mualuko, *A Missionary Called Peter*, Kijabe 1983.
- Klassen, Jacob P., A.B. Simpson and the Tensions in the Preparation of Missionaries *in*: Hartzfeld/Nienlirchen, *The Birth of a Vision* 241-259.
- Kore, Danfulani Zamani, *An Analysis and Evaluation of Church Administration in the Evangelical Churches of West Africa, Nigeria*, PhD North Texas State University 1980.
- Kouakou, Andre Konadio, *Les methodes d'evangelisation utilisees par les missionnaires evangeliques en Côte d'Ivoire*, Vaux 1975.
- Kouakou, Andre Konadio, *Les Ministeres dans les üglises Protestantes d'Afrique Francophone*, Dr theol Strasbourg 1980.
- Kruger, Etienne, *Histoire de la Societe des Missions tvangeliques de Paris in*: Blanc; Blocher; Kruger, *Histoire des Missions Protestantes Françaises*, Flavion 1970. Kumm, Karl, *A C4'isis in the Mission Field* (Prot. SUM Feb. 1906).
- Kumm, Karl, *African Missionary Heroes and Heroines*, New York 1917.
- Kumm, Karl, *Crisis in Hausaland - Cross or Crescent in*: *Lightbearer* 1908,173.

- Kumm, Karl, From Hausaland to Egypt Through the Sudan, London 1910.
- Kumm, Karl, Khont-Hon-Nofer. The Lands of Ethiopia, London/Edinburgh 1910. Kumm, Karl, The Sudan. A Short Compendium of Facts and Figures about the Land of Darkness, London 1907.
- Kumm, Karl, To all Christians in England, Scotland, Ireland and Wales *in*: Prot. SUM Sept. 1904).
- Kumm, Karl, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der wirtschaftsgeographischen Verhältnisse Nubiens von Assuan bis Dongola, Diss Freiburg 1903.
- Kühn, Adolf, Die Neukirchener Mission und das Siegerland. Erweckung und Mission *in*: Ulrich Affeld, Er mache uns im Glauben kühn. 100 Jahre Neukirchener Mission, Wuppertal 1978.
- Lager, Eileen, Merging Streams, Elkhart 1979.
- Lagergren, David (Hg.), I Kongo. Svensk baptistmission under 50 år i ord och bild, oO. 1969.
- Lagergren, David, Mission and State in the Congo. A study of the relations between Protestant Missions and the Congo Independent State authorities with special reference to the Equator District, 1885-1903 [Studia Missionalia Uppsaliensia XIII, 1970]
- Laird, Margaret N., They Called Me Mama, Chicago 1975.
- Landolt, Walter, 40 Jahre Vereinigte Sudan Mission (Schweizer Zweig), unveröffentlicht oJ.
- Lang, G.H., Anthony Norris Groves, London 1949.
- Lange, Dieter, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Gießen/Gnadau/Berlin(Ost) 1979.
- Langworthy, Emily Booth, This Africa Was Mine, Stirling 1952.
- Latourette, Kenneth Scott, A History of The Expansion of Christianity, 7 Bände, New York, 1937 - 1945. Quellenverweise beziehen sich auf die Zondervan Ausgabe Chicago ⁵1976(1970).

- Law, William, A Practical Treatise Upon Christian Perfection, London 1726.
- Law, William, A Serious Call to a Devout and Holy Life, adapted to the State and Condition of all Orders of Christians, London 1729, ²1732, ⁶1753, ¹⁰1772. Auch Philadelphia 1948 [Westminster Press] uam.
- Law, William, The Power of the Spirit. With additional extracts from the writings of W. Law. Selected and with an introduction by A. Murray, London 1896.
- Linden, Jane; Linden, Ian, John Chilembwe and the New Jerusalem *in: Journal of African History* 12(4), 1971, 629-651.
- Lindsay, Gordon, John Alexander Dowie. A Life Story of Trials, Tragedies and Triumphs, Dallas 1980.
- Lindsell, Harold, Faith Missions Since 1938 *in: W.C. Harr (Hg.), Frontiers of Christian World Mission Since 1938*, New York/London 1962 [Latourette Festschrift]. Linn, Jason S., The Light of the Gospel in Pagan Isles, Djakarta 1954.
- Loewen, Melvin J., Three Score. The Story of an Emerging Mennonite Church in Central Africa, Elkhart 1972.
- Lohrentz, Kenneth P., Joseph Booth, Charles Domingo and the Seventh Day Baptists in Northern Nyassaland, 1910-1912 *in: Journal of African History* 12(3), 1971, 461-480.
- Lorentzen, Kari, Det Norske Misjonsforbunds arbeid i Sør-Afrika *in: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon. Utgitt til Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubi-leum*, o.o. oJ.
- Lundahl, J.E., Vår yttre mission. Svenska Missionsförbundets mission i Kongo, Kina, Öst-Turkestan m.m., Stockholm 1916.
- Lutz, Lorry, Born to Lose. Bound to Win. The Amazing Journey of Mother Eliza George, Irvine CA 1980.
- Lyall, Leslie T., Das Unmögliche gewagt. Die China Inland Mission 1965-1965, Gießen/Thun 1965.
- Ma, Nancy K.W., Chinese Missionaries in Indonesia, MA Columbia Bible College 1972.

- Macindoe, Betty, *Wo alle Wege enden. Die Geschichte der Bessie Brierley*, Neuhausen 1974 [Going for God, London 1972].
- Mackintosh, C.W., Dr. Harry Guinness. *The Life Story of Henry Grattan Guinness*, London 1916.
- Maclean, J. Kennedy, Dr. Pierson and his Message. *A Sketch of the Life and Work of a Great Preacher, together with a varied selection from his unpublished Manuscripts*, New York 1911.
- Magama, Luyeye; Ndolila, Malenso; Mlemvo, Mbenga-Bohuma, *Eglise du Christ au Zaïre. Cent ans de présence protestante au Zaïre*, Kinshasa 1978.
- Magnusson, J. (Hg.), *50 år i ord och bild 1892-1942. Jubileumsskrift för Örebro Missionsforening*, Örebro 1942.
- Magnusson, John; Lagerquist, Sven; Sollerman, Samuel (Hg.), *Örebro Missionsskola 1908-1958*, Örebro 1958.
- Mahan, Asa, *Autobiography. Intellectual, Moral, and Spiritual*, London 1882.
- Mahan, Asa, *Christian Perfection*, London ²1875(1874).
- Mahan, Asa, *Out of Darkness into Light; or The hidden life made manifest*, London/Edinburgh 1875, Louisville o.J. [1876].
- Mahan, Asa, *The Baptism of the Holy Ghost*, New York 1870, London 1872.
- Mahan, Asa, *The Promise of the Spirit; or, The Scripture Doctrine of the Baptism of the Holy Ghost*, London 1874.
- Mangolopa, Kambale, *Histoire de la Communauté Baptiste au Kivu „C.B.K.“. Son origine et son évolution au cours de ses deux premières décennies 1959 à 1979*, Goma ²1984(1979).
- Marsh, Charles R., *Streams in the Sahara*, Bath 1972.
- Marsh, Charles R., *Too Hard for God?*, Bath ⁵1973(1970).
- Massenbach, Gertrud von, *Als Mohrenland noch christlich war*, Wiesbaden 1930.
- Massenbach, Gertrud von, *Mohrenland wird seine Hände ausstrecken zu Gott*, Wiesbaden 1952.

- Mavumilusa, Makanzu, L'histoire de l'E.C.Z., Kinshasa 1973.
- Maxwell, J. Lowry, Half a Century of Grace. A Jubilee History of the Sudan United Mission, London oJ.
- Maxwell, L.E., Prairie Pillars, Three Hills 1971.
- Mayor, Henri-Samuel, L'evangile en Kabylie, Lausanne 1883.
- Mbodo, Nsafu, La Communaute Evangelique de l'Alliance au Zaire, grad theol Kinshasa 1984.
- McIlwain, Trevor, The Chronological Approach to Evangelism and Church Planting (provisional edition), Sanford 1985.
- McKay, Moira J., Faith and Facts in the History of the China Inland Mission 1832-1905, MLitt Aberdeen 1981.
- Meyer, Frederick Brotherton, The Call and Challenge of the Unseen, London 1928.
- Meyer, Frederick Brotherton, The Soul's Pure Intention, London 1906.
- Miller, Basil, A Beautiful Life. The Story of Esther K. Miller, Pasadena 1970.
- Miller, Basil, Arms Around the World, Pasadena 1971.
- Miller, Basil, Dreams Fulfilled, Pasadena 1971.
- Miller, Basil, Those were the Days, Pasadena 1970.
- Miller, Basil, Years to Remember, Pasadena 1971.
- Miller, David L., Building new relations of production during the transition to colonial rule: The case of Christian Missions and lower Pokomoni *in*: Niels-Peter Moritzen, J.C. Winter, Ostafrikanische Völker zwischen Mission und Regierung. Referate einer Arbeitskonferenz 16.-18. Juni 1982, 131-142.
- Miller, David L., Problems and Possibilities in the Period of Colonial Consolidation: Christian Missions and Lower Pokomoni, circa 1900-1920 *in*: Dto. 43-163.
- Minneskrift vid Hjälpseförbundets fyrtioårsjubileum 1. Juni 1927, Götäbro 1927.
- Moody, Dwight Lyman, Secret Power; or, The Secret of Success in Christian Life and Christian Work, Chicago 1881.

- Moody, Dwight Lyman, Power from on High, London oJ.
- Moody, William R., The Life of D.L. Moody, New York 1900.
- Mortenson, Vernon, This is TEAM, Wheaton ³1985(1967).
- Muhr, Marlene, Along Unfamiliar Paths.. .Proclaiming God's Light in Man's Night. The Story of Gospel Recordings Europe, Glendale 1982.
- Muinde, Philip K., Missionary Attitudes and Assumptions Regarding Tribal Societies. A Study of the Africa Inland Mission Pioneers in Ukambani (1895-1900). MLitt Aberdeen 1976.
- Mund, Fritz, Theophil Krawielitzki. Ein Zeuge aus der neueren Erweckungs- und Diakoniegeschichte, Marburg 21955.
- Munn, Robert, These Forty Years. A testimony of God's faithfulness during forty years of active missionary service, Selbstverlag des Autors, 1981. [Quarante ans d'aventure avec Dieu. Un témoignage de la fidélité de Dieu pendant quarante ans dans la mission, Valence 19851.
- Murray, Andrew, Abide in Christ. Thoughts on the blessed life of fellowship with the Son of God, London 1882 [1895: 68. Tausend; London/Edinburgh 1963 uam.]. Murray, Andrew, Absolute Surrender. Adresses delivered in England and Scotland, London 1895 [uam. London/Edinburgh 1957].
- Murray, Andrew, De Soedan *in*: De Kerkbode 1907,443f;481f.
- Murray, Andrew, Divine Healing. A serious of adresses and a personal testimony, London [Victory Press] 1934(1900).
- Murray, Andrew, George Müller and His Second Conversion, Anhang zu: The Two Covenants and the Second Blessing, London 1899.
- Murray, Andrew, Holy in Christ. Thoughts on the Calling of God's children to be Holy as He is, London 1888.
- Murray, Andrew, The Full Blessing of Pentecost. The one thing needful, London 1908 [In Deutsch erhältlich als: Die Fülle des Pfingstsegens, Erzhausen].

- Murray, Andrew, The Key to the Missionary Problem. Thoughts suggested by the report of the Ecumenical Missionary Conference held in New York, April 1900, London 1901.
- Murray, Andrew, The State of the Church. A Plea for More Prayer, London ³ 19 12 [geschrieben zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910].
- Murray, Andrew, The Two Covenants and the Second Blessing, London 1898. Murray, Jocelyn, The Kikuyu Female Circumcision Controversy, with special reference to the Church Missionary Society's sphere of influence, PhD UCLA 1974.
- Mutiso, Ruth M., African Brotherhood Church. Miaka Arobaini ya Kazi 8.4.1945 - 8.4.1985, Machakos 1985.
- M'Keown, Robert L., Twenty-Five Years in Qua Iboe. The Story of A Missionary Effort in Nigeria, London/Belfast 1912.
- Müller, George, A Narrative of some of the Lord's dealings with George Müller written by himself, London ⁹ 1895 ('1837).
- Müller, George, Autobiography, Bristol/London 1905.
- N.N., Promoted! or, A Brief Life Sketch of P. Cameron Scott, New York 1897. N.N., Root from Dry Ground. The Story of the Sudan Interior Mission, London 1966.
- N.N., Swedish Alliance Mission in South Africa 1901 - 1951, Piet Retief 1951.
- N.N., The Evangelical Missionary Society of the Evangelical Churches of West Africa, Jos oJ.
- N.N., The Jubilee of the Nyasa Mission 1893-1943, Cowley 1943.
- Nangle, E., The Baptism of Infants, as Taught and Practised in the Church of England, A Divine Institution. With Strictures on a Pamphlet by Henry Grattan Guinness, on „Believers' Baptism“, London/Dublin oJ.
- Nevius, H.S.C., The Life of John Livingstone Nevius, Chicago 1895.

- Nienkirchen, Charles, A.B. Simpson: Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement *in*: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 125-164
- Niklaus, Robert L.; Sawin, John S.; Stoesz, Samuel J., All For Jesus. God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years, Camp Hill 1986.
- Nilsen, Maria; Sheetz, Paul H., Malla Moe, Chicago ⁸1980(1956).
- Nkounkou, Hilaire ua., 75e Anniversaire de la fondation de Madzia et de L'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, Brazzaville 1984. Nyasa Mission, The Jubilee of the Nyasa Mission 1893-1943.
- Oehler, Wilhelm, Geschichte der deutschen evangelischen Mission, 2 Bände, Baden-Baden 1949/1951.
- Ommundsen, Odd, Den frie Ostafrikanske mission *in*: Det Norske Misjonsforbunds Ytremisjon. Utgitt tu I Det Norske Misjonsforbunds 100-års-jubileum, o0. oJ. Ongman, John, Finnes det frälsning efter döden?, Orebro 1925, 1926.
- Ongman, John, Samleda skrifter, 3 Bände Orebro 1931,1931,1934.
- Orebro Missionsskola 1909-1933. Minneskrift med porträttsamling, Orebro 1933. Orebro Missionsskola 75 år 1908-1983.
- Orr, James Edwin, The Second Evangelical Awakening. An account of the second worldwide evangelical revival beginning in the mid-nineteenth century (An abridgement of two theses - The Second Evangelical Awakening in America and The Second Evangelical Awakening in Britain), London 1955.
- Orr, James Edwin, The Second Evangelical Awakening in Britain, London/Edinburgh 1949.
- Ottersen, Roger W., The Christian Catholic Church Around The World, Zion 1985. Pache, Ren, Dr. Pierre de Benoit 1884-1963. Notice biographique, Vennes 1965. Palmer, Phoebe, The Way of Holiness, Boston ⁵⁰1867
- Palmer, Phoebe, Faith and its Effects, New York 1854.

- Palmer, Phoebe (Hg.), *Pioneer Experiences*, New York 1868.
- Palmquist, Frank, *Några korta anteckningar om Skandinaviska Alliansmissionens verksamhet i Kulesa och Lemu, Ost-Afrika, från år 1893 till år 1908* in: Josephine Prince¹¹ (Hg.), *Alliansmissionens Tjugufemårsminnen 1891-1916*, Chicago 1916. Paxson, Ruth, *Life On the Highest Plane*, 3 volumes in one, Chicago 1928 [Das Leben im Geist; Christus und die Gläubigen; Der Heilige Geist und die Gläubigen. alle: Dinglingen 1932].
- Pearson, B.H., *The Vision Lives. A Profile Of Mrs. Charles E. Cowman*, [Los Angeles 1961/London 1962.
- Peckham, Colin N., *The Africa Evangelistic Band. An Historical and Doctrinal Appraisal*, Dipl of Theol, Theol College, Johannesburg 1973f.
- Penn-Lewis, Jessie, *The „Magna Charta“ of Woman „According to the Scriptures“*, Bournemouth 1919 [The Magna Charta of Women, Minneapolis 1975].
- Percy, Douglas C., *Doctor To Africa. The Story of Stirrett of the Sudan*, Toronto/New York 1948.
- Peters, George W., *Evangelische Missionswissenschaft* in: EM 1/1985, 3-8.
- Philafrican Liberators' League (Hg.), *The First Expedition Successful*, New York 1897 in: Alida Chatelin (Hg.), *Les Rapports de la Mission philafricaine 1898-1905*. Lausanne c)J.
- Phillips, K.N., *Tom Collins of Kenya. Son of Valour*, London co.I. [1965].
- Phiri, D.D., *John Chilembwe*, Blantyre 1976.
- Pierson, Arthur Tappan, *A Spiritual Clinique. Four Bible readings given at Keswick in 1907*, London 1907.
- Pierson, Arthur Tappan, *Catherine of Siena: An ancient lay preacher. A story of sanctified womanhood and power in prayer*, New York/London 1898.
- Pierson, Arthur Tappan, *Forward Movements of the Last Half Century. Being a glance at the more marked philanthropic, missionary and*

- spiritual movements characteristic of our time, New York/London 1900 [Garland Reprint Nev. York/London 1984].
- Pierson, Arthur Tappan, George Müller of Bristol, London ⁶ 190 1(1899).
- Pierson, Arthur Tappan, Promoting Missions by Indirection. A Tribute to the Work of D.L. Moody *in*: WWW 1910,276-280.
- Pierson, Arthur Tappan, The Acts of the Holy Spirit. Harrisburg 19804-1895). London 1913 uam.
- Pierson, Arthur Tappan, The Crisis of Missions or, The Voice out of the Cloud, London ⁴1904(1886).
- Pierson, Arthur Tappan, The Divine Enterprise of Missions. A Serious of Lectures, London 1892.
- Pierson, Arthur Tappan, The Greatest Work in the World; or, the Evangelization of all people in the present century, New York 1891, London [überarbeitet] 1891. Pierson, Arthur Tappan, The Heart of the Gospel. Twelve Sermons delivered at the Metropolitan Tabernacle, in the autumn of 1891, London 1892.
- Pierson, Arthur Tappan, The Keswick Movement in Precept and Practice, New York/London 1903.
- Pierson, Arthur Tappan, The Miracle of Missions, or the modern marvel in the history of missionary enterprise, London 1891.
- Pierson, Arthur Tappan, The Modern Mission Century, Viewed as a Cycle of Divine Working. A review of the Missions in the nineteenth century, London 1901. Pierson, Arthur Tappan, The New Acts of the Apostles; or, Marvels of modern Missions, London 1894.
- Pierson, Arthur Tappan, The Story of Keswick and its Beginnings, London 1897. Pierson, Arthur Tappan, The World's Want and the Church's Neglect *in*: WWW 1883,29.
- Pierson, Delavan Leonard, Arthur T. Pierson. A Biography by His Son, London 1912.
- Pigott, Blanche A.F., I. Liliat Trotter. Founder of the Algiers Mission Band, London/Edinburgh oJ.

- Pollock, John, Hudson Taylor and Maria. *Pioneers in China*, London 1962
 [Alles besiegt die Liebe, Gießen/Thun 1972; Pionier im verbotenen Land, Gießen ⁴1984]. Pollock, John, *Moody Without Sankey*, London uam. ²1983(1963).
- Pollock, John, *The Cambridge Seven*, Basingstoke ²1985(1955).
- Pollock, John, *The Keswick Story. The Authorized History of the Keswick Convention*, London 1964.
- Polnick, Bertha, Carl Polnick. *Ein Lebensbild*, Barmen 1920.
- Porter, Douglas D., *At Thy Disposal. The Beginnings of the Egypt General Mission*, London 1934.
- Price, Wendell W., *The Role of Women in the Ministry of the Christian and Missionary Alliance*, DMiss San Francisco Theol Seminary 1977.
- Prince, John und Moyra, *No Fading Vision. The First 50 Years of the Asia Pacific Christian Mission*, OO. 1981.
- Pritchard, Elizabeth, *For Such a Time as This. God's faithfulness through the Regions Beyond Missionary Union for a hundred years*, Lottbridge Drove 1971. Pyles, Franklin Arthur, *The Missionary Eschatologie of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 29-48.
- Rappard, Dora, Carl Heinrich Rappard, Gießen/Basel 1910.
- Ratzlaff, Dwayne, *An Old Mediaeval Message. A Turning Point in the Life of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision* 165-194.
- Record of the Convention for the Promotion of Holiness Held at Brighton, May 29, to June 7th, 1875, Brighton oJ. (Garland Reprint NY 1984).
- Rediger, C.E. (Hg.), *25 Years of Mission Work in Belgian Congo*, Chicago 1938. Reed, George C., *Memories of Morocco 1897-1914* cd. (unveröffentlicht, 55 S.). Reed, Jane; Jim Grant, *Voice under Every Palm. The Story of Radio Station ELWA, Grand Rapids* ²1970(1968).
- Reinmiller, R.J., *Gospel Missionary Union. Early History* [1964].

- Rennstich, Karl, Nicht jammern, sondern Hand anlegen! Christian Friedrich Spittler. Sein Werk und Leben, Metzingen 1987.
- Reynolds, Lindsay, Footprints. The Beginning of The Christian and Missionary Alliance in Canada, Toronto 1981.
- Richardson, Kenneth, Garden of Miracles. The Story of the Africa Inland Mission, London ²1976(1968).
- Robert, Dana L., „The Crisis of Missions“: Premillennial Missions Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions *in*: Carpenter/Shenk, Earthen Vessels 29-46.
- Robert, Dana L., The Legacy of Adoniram Judson Gordon *in*: IBMR 1987,176-181.
- Roche, John Alexander, The Life of Mrs. Sarah A. Lankford Palmer, Who for Sixty Years was the Able Teacher of Entire Holiness, New York 1898.
- Roseveare, Helen, Eine Ärztin gibt nicht auf, Wuppertal 1968.
- Roseveare, Helen, Doctor among Congo Rebels, London ²1965.
- Roseveare, Helen, Doctor Returns to Congo, London 1967.
- Roseveare, Helen, Gib uns diese Berge, Wuppertal 1967 [Give me this Mountain. An autobiography, London 1966; Leicester 19851.
- Roseveare, Helen, Living Holiness, London 1986.
- Roseveare, Helen, Living Sacrifice, London 1979.
- Roseveare, Helen, Living Stones. Sacrifice, faith, holiness, fellow-ship: 75 years of WEC, London uam. 1988.
- Roseveare, Helen, Ärztin unter Kongorebellen, Wuppertal 1965.
- Roth, Alfred, Otto Stockmayer. Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi, Gotha 1925.
- Rowbotham, Elsie, It Happened in Scotland. Would You Believe It!, Gerrards Cross⁵ 19 82 (1963).
- Rubingh, Eugene, Sons of Tiv. A Study of the Rise of the Church Among the Tiv of Central Nigeria, Grand Rapids 1969.
- Ruscoe, Alfred W., The Lame Take the Prey. An Autobiography, Ft. Washington/Toronto 1968.

- Russel, Charles Allyn, *Voices of American Fundamentalism*. Seven Biographical Studies, Philadelphia 1976.
- Saillens, Reuben, *The Religious State of France and the McAll Mission in: WWW 1888,896-902*.
- Sandeen, Ernest R., *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago 1970.
- Sandgren, David P., *The Kikuyu, Christianity and the Africa Inland Mission*, PhD University of Wisconsin-Madison 1976, Ann Arbor [UMI] 1976.
- Sauer, Eileen, *The Dynamics Affecting Faith Mission Finance*, MA Columbia Bible College 1969.
- Sawin, John, *The Fourfold Gospel in: Hartzfeld/Nienkirchen, The Birth of a Vision 1-28*.
- Schenk, Raymond, *A Study of the New Testament Bases for the Teaching of Dr. Albert B. Simpson on Divine Healing*, MA Wheaton 1964.
- Schick, Erich; Haag, Klaus; Christian Friedrich Spittler. *Handlanger Gottes*, Giessen/Basel ²1982.
- Schirmacher, Bernd, *Baumeister ist der Herr. Erfahrungen göttlicher Kleinarbeit in einem Missionswerk*, Neuhausen 1978.
- Schlansky, Elisabeth; Doering, Alma, *Die Kongo-Inland Mission*, Brieg o.J. [1915].
- Schlyter, Herman, *Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis. Studien über das Interesse des Abendlandes an der Mission des China-Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionserwecker*, Lund 1976.
- Schlyter, Herman, *Karl Gützlaff als Missionar in China*, Lund 1946.
- Schrupp, Ernst, *Die gemeindliche Sendung in: EM ¹/1987,10-14*.
- Schuster, Robert, *Billy Graham Center Archives in: EM 4/1986.11-12*.
- Scofield, Cyrus Ingersoll, *Rightly Dividing the Word of Truth*, in vielen Auflagen, zT. verändert. Heute leicht zugänglich in der 14. Unveränderten Auflage Grand Rapids 1976.

- Sell, Alan P.F. *The Great Debate. Calvinism, Arminianism and Salvation*, Worthing 1982/Grand Rapids 1983.
- Sheetz, Paul H., *The Sovereign Hand*, Wheaton 1971.
- Shelley, Bruce L., *A History of Conservative Baptists*, Wheaton 31981(1971). Shepperson, George A.; Price, Thomas, *Independent African: John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*, Edinburgh 1958.
- Sherwood, J.M., *Mr. Moody's Training School* *in*: WWW 1889,945f.
- Sherwood, Terence, *In the Beginning* *in*: Family News 1985,12.
- Sherwood, Terence, Paul Lenn (Kwang Lin) *in*: Family News 1885,6f.
- Siikanen, Riitta, *Die finnischen Missionen* *in*: EM 1987,41f.
- Simpson, Albert B., *A New Missionary Movement* *in*: WWW 1882,33ff.
- Simpson, Albert B., *Baptism and the Baptism of the Holy Spirit*, New York 1902. Simpson, Albert B., *Christ Life: or, the life of Christ made real in the life of the believer*, London 1895 ²1911.
- Simpson, Albert B., *Christianity's Crime, Predigt während der Asbury Park Convention 31.7.1892 über Sprüche 24,11f.* *in*: Simpson, Albert B., *Missionary Messages* 69-84.
- Simpson, Albert B., *Divine Healing and Natural Law*, New York 1896.
- Simpson, Albert B., *Friday Meeting Talks, or Divine Prescriptions for the sick and suffering*, New York 1895.
- Simpson, Albert B., *How I Was Led to Believe in Pre-Millennarianism* *in*: *Christian Alliance and Missionary Weekly* 13.11.1891.
- Simpson, Albert B., *How to Receive Divine Healing. An adress at the London Conference*, New York 1896.
- Simpson, Albert B., *Larger Outlooks on Missionary Lands. Descriptive Sketches of a missionary journey through Egypt, Palestine, India ... China*, New York o.J. [1894].
- Simpson, Albert B., *Looking For and Hastening Forward* *in*: *The Christian and Missionary Alliance* 8.6.1898,533.
- Simpson, Albert B., *Missionary Messages*, New York o.J. [1925].

- Simpson, Albert B., New Testament Missionary Types, Predigt über Phil 17 während der Nyack Convention am 29.7.1906 in: Simpson, Albert B: Missionary Messages 48ff.
- Simpson, Albert B., The Fourfold Gospel. New York o.J. [ca. 1895]. Heute erhältlich als: Simpson, Albert B., The Fourfold Gospel. A.B. Simpson's conception of the complete provision of Christ for every need of the believer..., spirit, soul, body. Updated and revised, Camp Hill 1984 [Deutsche Ausgabe: Simpson, Albert B., Evangelium 4x, Frankfurt o.J.].
- Simpson, Albert B., The Gospel of Healing, New York 1887/London 1885 (und weitere Auflagen bis heute).
- Simpson, Albert B., The Gospel of the Kingdom. A series of discourses on the Lord's Coming, New York ²W. [ca. 1890].
- Simpson, Albert B., The Logic of Missions, Predigt über Röm 10,14f im New York Tabernacle am 9.10.1904 in: A.B. Simpson, Missionary Messages 65.
- Simpson, Albert B., The New Testament Pattern of Missions, Predigt über Ez 43,10f im New York Tabernacle am 11.12.1892 in: Simpson, Missionary Messages 23. Simpson, Albert B., The New Testament Standpoint of Missions, New York 1896. Simpson, Albert B., Wholly Sanctified, New York 1890.
- Sjöholm, Wilhelm; Lundahl, Jacob E., Dagbräcicning i Kongo. Svenska Missionsförbundets Kongomission, Stockholm 1911.
- Smith, Edgar H., Nigerian Harvest, Grand Rapids 1972.
- Smith, Hannah Whittall, The Christian's Secret of a Happy Life (reprinted from the pages of „The Christians Pathway to Power“, a monthly periodical edited by Robert Pearsall Smith, 1875, ²1876 [überarbeitet und erweitert] uam.
- Smith, Hannah Whittall, The Unselfishness of God and how I Discovered it. A Spiritual Autobiography, New York/London 1903.
- Smith, Oswald, Glühende Retterliebe, Duisburg ⁷ 1963.

- Smith, Oswald, *The Challenge of Missions*, Bromley 1986 (¹⁹1978) [1959: *The Cry of the World* (14 Auflagen)].
- Smith, Robert Pearsall, *Holiness Through Faith*, London 1870, ²1875.
- Smith, Robert Pearsall, *On Sinless Perfection*, London 1875.
- Spartalis, Peter J. ua., *The History of COCIN*, unveröffentlicht.
- Spartalis, Peter J., *To the Nile and Beyond. The Birth and Growth of the Sudanese Church of Christ*, Homebush West NSW 1981.
- Spurgeon, Charles Haddon, *Alles zur Ehre Gottes*, Wuppertal/Kassel 1984.
- Staub, Hans, *Wir sind sein Werk. 125 Jahre Pilgermission St. Chrischona bei Basel*, Gießen/Basel 1965.
- Stauffacher, Gladys, *Faster Beats the Drum*, New York ²1978(1977).
- Steele, Francis R., *Not in Vain, The Story of North Africa Mission*, Pasadena 1981.
- Steer, Roger, George Müller. *Delighted in God*, London 1975.
- Steinhilber, Wilhelm, *Der feuerspeiende Berg. Aus der Frühzeit der Liebenzeller Mission* [überarbeitet und erweitert von Lienhard Pflaum], Bad Liebenzell ⁴19 85 (1 979).
- Steinhilber, Wilhelm, *In aller Welt am Netz. Festschrift zum 75-jährigen Jubiläum der Liebenzeller Mission*, Bad Liebenzell 1974.
- Stoesz, Samuel J., *The Doctrine of Sanctification in the Thought of A.B. Simpson in: Hartzfeld/Nienkirchen, Birth of a Vision* 107-123.
- Stoll, David, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London/Cambridge Mass 1982.
- Strayer, Robert W., *The Making of Mission Communities in East Africa. Anglicans and Africans in Colonial Kenya 1875-1935*, Nairobi uam. 1986 (Kapitel VIII geschrieben in Verbindung mit Jocelyn Murray).
- Strong, Polly, *Burning Wicks. The Story of Baptist Mid-Missions*, Cleveland ²1986 (1984).
- Studd, Charles T., *Christ's Etceteras. Heart of Africa Mission Constitution*, London 1915 [Faksimile Ausgabe Gerrards Cross 1988].
- Stunt, W. 1., *Turning the World Upside Down*, Eastbourne 1972.

- Sudan United Mission, The Sudan United Mission 75th Jubilee 1904-1979, Sidcup 1979.
- Summer Institute of Linguistics, Bibliography, Bd 1(1935-1975) Bd 11 (1976-1982).
- Swan, George, Lacked Ye Anything? A Brief Story of the Egypt General Mission, London ³ 1 923(192 1).
- Swank, Gerald .O., Frontier Peoples of Central Nigeria and a Strategy for Outreach, Pasadena 1977.
- Swanson, JF., Three Score Years...and Then. Sixty Years of Worldwide Missionary Advance, Chicago oJ. [1950].
- Synan, Vinson, The Holiness-Pentecostal Movement in the United States, Grand Rapids 1972.
- Taylor, Geraldine, The Story of the China Inland Mission, 2 Bände, London ²1893/94.
- Taylor, Geraldine; Taylor, Howard, By Faith. Henry W. Frost and the China Inland Mission, Singapore ²1988(1938) 163-165.
- Taylor, Geraldine und Howard, Hudson Taylor and the China Inland Mission: The Growth of a Work of God, London 1918.
- Taylor, Geraldine und Howard, Biography of James Hudson Taylor (abridged version), London 1965, neue Fassung 1973, ⁵ 1985.
- Taylor, Geraldine und Howard, Das geistliche Geheimnis Hudson Taylors [Hudson Taylor's Spiritual Secret], Bad Liebenzell ³1984 (²1980¹1974).
- Taylor, Geraldine und Howard, Hudson Taylor in Early Years. The Growth of a Soul, London 1911.
- Taylor, J. Hudson, A Retrospect, London 1894, ²1899, ³ 1 903 , ¹⁸1974.
- Taylor, J. Hudson, Brief Account of the progress of the China Inland Mission, from May 1866 to May 1868. With a preface by W.T. Berger, London 1869.
- Taylor, J. Hudson, China; its spiritual need and claims; with brief notices of missionary effort, past and present, London 1865 ²1866 ³ 1 868 ⁵1884[überarbeitet und erweitert] ⁸1890.

- Taylor, J. Hudson, The Relation of Itinerant to Settled Work *in*: James Johnston (Hg.), Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions of the World. Held in Exeter Hall (June 9th-19th), London 1888, Band II, 29-34.
- Taylor, William, Four years' campaign in India, London/New York 1876.
- Taylor, William, Pauline methods of missionary work, Philadelphia 1879.
- Taylor, William, Story of My Life, New York 1896.
- Taylor, William, Taylor of California, Bishop of Africa. An Autobiography, London 1897 (New York 1896).
- Taylor, William, Ten Years of Self-Supporting Missions in India, New York 1882. Teinonen, Seppo A., Gustav Warneck und Robert Pearsall Smith. Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missions-theologie mit einer amerikanischen Heiligungsbewegung, Helsinki (Studia Missiologica Fennica 1)1957.
- Tett, Mollie E., The Road to Freedom. The Sudan United Mission 1904-1968, Sidcup 1968.
- The Beauty of Holiness. A Letter to the Newark Presbytery, by a Pastor of the Free Presbyterian Church, Newark, N.J., America *in*: Wesleyan Methodist Magazine, [Nov.] 1849,1144-1150;1270-1274.
- Thompson, Albert E., The Life of A.B. Simpson, Brooklyn 1920 [überarbeitet].
- Thompson, Albert E., A.B. Simpson. His Life and Work, Camp Hill PA 1960]. Thompson, Phyllis, Eingefangene Stimmen, Bad Liebenzell 1988 [Capturing Voices. The Story of Joy Ridderhof, London 1978].
- Thompson, Phyllis, Each to Her Post. The inspiring lives of six great women in China, London/Sevenoaks 1982.
- Thompson, Phyllis, Faith by Hearing. The Story of Gospel Recordings, Glendale ⁸1973(1960) [Hört ihn, aller Welt Enden!, Stuttgart o.Ji.
- Tienou, Tite, Recapturing the initiative in theology in Africa *in*: Evangelical Review of Theology 1987,152-156.

- Tienou, Tite, Theological task in Africa. Where are we now and where should we be going? *in: East Africa Journal of Evangelical Theology* (6:1) 1987,3-11.
- Tienou, Tite, The Theological Task of the Church in Africa, Achimota 1985. Toews, B“ Geschichte der Mennonitischen Brüdergemeinden in Zaire, Fresno 1978.
- Torey, ROen Archer; Dixon, Amie C. ua., The Fundamentals. A Testimony to the Truth, Los Angeles [BIOLA] 1917, reprint edition Grand Rapids [Baker] 1972. Torjesen, Edvard, A Study of Fredrik Franson. The Development and Impact of his Ecclesiology, Missiology, and Worldwide Evangelism (PhD International College. 1984), Ann Arbor [UMI] 1985 (855 Seiten).
- Torjesen, Edvard, Fredrik Franson *in: EM* 1988,55f.
- Toijesen, Edvard, Fredrik Franson. A Model for Worldwide Evangelism, Pasadena 1983.
- Trnjesen, Edvard, In the Expectation of Christ's Return. A Study of Premillennialism In the Perspective of Church History and the Writings of Fredrik Franson. Prepared for the Second Consultation of Organizations with a Franson Heritage, Ewersbach, Germany August 29 - September 2, 1983 (vervielfältigte Broschüre).
- Torrey, Ruben Archer, Die Fülle der göttlichen Kraft, Frankfurt ²0.1.
- Tozer, Aiden Wilson, Wingspread. Albert B. Simpson. A Study in Spiritual Altitude, Harrisburg PA 1943.
- Trachsel, Laura Cammack, Kindled Fires in Africa, Marion 1960.
- Trachsel, Laura Cammack, Kindled Fires in Asia, Marion 1960.
- Trachsel, Laura Cammack, Kindled Fires in Latin America, Marion 1961.
- Truby, David, Not so much a Story... More a Work of God, Worthing/London 1968. Trumbull, Charles G., The Life Story of C.I. Scofield, New York uam. 1920. Tucker, W. Leon, The Redemption of Paul Rader, New York 1918.
- Tulga, Chester E., The Foreign Missions Controversy in the Northern Baptist Convention 1919-1949, Chicago 1950.

- Udo, E.A., The missionary scramble for spheres of influence in South-eastern Nigeria 1900-52 *in*: Kalu (Hg.), The History of Christianity in West Africa.
- Unruh, Margarete, Auftrag und Weg einer Muhammedanermission, Wiesbaden 1955. Unruh, Margarete, Fünfzig Jahre evangelische Missionsarbeit unter Muhammedanern, Wiesbaden 1950.
- Unruh, Margarete, Hedwig von Hahn, Wiesbaden 1939.
- Upham, Thomas Cogswell, Principles of the Interior or Hidden Life, Boston 1846. Vaillant, Mady, Historique des missions protestantes en Haute-Volta avec un état de la formation actuelle des autochtones, Dez. 1975.
- Veary, Victor E., Pentecost on the Plains. Special 21st Anniversary number of The Lightbearer containing Rev. Victor E. Veary's report of the joys and sorrows, trials and triumphs of 21 years of effort to the glory of God in French Equatorial Africa, New York/Toronto/Calgary
- Veenstra, Johanna, Pioneering for Christ in the Sudan, London 1930.
- Vincent, Eileen, C.T. Studd and Priscilla. United to Fight for Jesus, Bromley/Gerrards Cross/Eastbourne 1988.
- Vinton, Samuel R., Elimu Kubwa za Biblia. Les Grandes Doctrines de la Bible, Bukavu ⁵1984(rev)[1959].
- Vinton, Samuel R., Kawaida Ya Mafundisho, Kama oJ.
- Vittna och vinna 1887-1962. Missionssällskapet Helgelseförbundet, Kumla 1962. Voegelin, Martin, Franson-Konsultation in den USA *in*: EM 1988,56f.
- Vollenhoven, E. van, Enkele grepen uit de vroege geschiedenis (1937-1953) van het CAMA-Werk in Ned. Oost-Indië (De Pionier Mai 1986,7f,14).
- Walan, Bror, Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890, Stockholm 1964.
- Walker, Jean, Fool and Fanatic? C.T. Studd. Quotations from his letters, Gerrards Cross 1980.

- Wall, Ernest, „I Commend unto you Phoebe“ *in*: Religion in Life 1957,396-408. Walls, Andrew F., Vom Ursprung der Missionsgesellschaften - oder: Die glückliche Subversion der Kirchen *in*: EM 1987,35-40;56-60.
- Wargenau-Saillens, M., Ruben et Jeanne Saillens. Evangelistes, Paris 1947. Wasserzug, Gertrud, By the grace of God I am what I am“ oJ. (unveröffentlicht). Wasserzug, Gertrud, Wunder der Gnade Gottes. 50 Jahre „Bibelheim Beatenberg“, 30 Jahre „Bibelheim Böblingen“. Festschrift, Böblingen 1984.
- Wasserzug, Saturnin, Das Königreich Jesu Christi. Studienblätter für Missionskonferenzen Juli 1947.
- Watt, Eva Stuart, Floods on Dry Ground, London 1940.
- Weaver, William B., Thirty-Five Years In The Congo. A History of Demonstrations of Divine Power In the Congo, Chicago 1945.
- Weaver, William B.; Bertsche, Harry E., Twenty-five Years of Mission Work in Belgian Congo, Chicago 1938.
- Weber, Timothy P., Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism 1875-1982, Grand Rapids ²1983(1979).
- WEC International, International Leaders Conference. Report and Resolutions 3-26 June 78, Gerrards Cross 1978.
- Weeks, George, W. Spencer Walton, London/Edinburgh/New York oJ. [zwischen 1914 und 1918].
- Wesley, John, A Plain Account of Christian Perfection as believed and taught by the Reverend Mr. John Wesley *in*: John Wesley [Hg. Wesleyan Conference Office], The Works of Rev. John Wesley. With the last corrections of the author, London 1872 Band 11,366-446.
- Westgarth, J.W., The Holy Spirit and the Primitive Mind, maschinenschriftliche Ausgabe, Belfast oJ.
- Westgarth, J.W., The Qua Iboe Mission Makes History, 1946 (unveröff.)
- Westmeier, Karl-Wilhelm, Reconciling Heaven and Earth. The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community, Bogota, Colombia, Bern/Frankfurt/New York 1986.

- Wetzel, Klaus, Den Fortschritt sichtbar machen - eine Zwischenbilanz. Bibelübersetzungsarbeit in der Mission am Beispiel der Philippinen *in*: EM 4/1985,5-13. Wetzel, Klaus, Die Studenten des Bibelinstituts Batu - ihre kirchliche und geographische Herkunft *in*: EM 1/1988,7-10.
- Wheatley, Richard, Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer, New York 1876. Wheatley, W.L., Sunrise in Nigeria. A Record of Missionary Service from 1920 to 1952, Belfast 1977.
- Widman, Ragnar, Trosföreställningar i Nedre Zaire från 1880 - talet, Stockholm 1979
- Williams, Cecil Peter, The Recruitment and Training of Overseas Missionaries in England Between 1850 and 1900. With Special Reference to the Records of the CMS, the Wesleyan Methodist Missionary Society, the London Missionary Society and the China Inland Mission, M Litt Bristol 1977.
- Williams, David und Bridget, The Wind Blowing, Sidcup 1973.
- Wilson, J. Christy, Today's Tentmakers. Self-Support: An alternative model for worldwide witness, Wheaton ⁴1984(1979).
- Wilson, Samuel (Hg.), Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas, Monrovia ¹²1980.
- Wilson, Samuel; Siewert, John (Hg.), Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas, Monrovia ¹³1986.
- Wiseman, Nathaniel, Elizabeth Baxter (Wife of Michael Paget Baxter). Saint, Evangelist, Preacher, Teacher, and Expositor, London 1928.
- Womersley, Harold, William F.P. Burton, Congo Pioneer, Eastbourne 1973. Woodward, David B., Aflame for God. Biography of Fredrik Franson, Founder of The Evangelical Alliance Mission, Wheaton ³1981(1966).
- Würm, P., Die Entstehung der verschiedenen Missionsgesellschaften und ihre eigenthümlichen Merkmale *in*: EMM 1890,56-76,97-108,129-146,180-187,353-361,38 349,433-443.

Index

- ABCFM 23, 173, 658
- Abendmahl 65, 88, 179, 193, 215,
258, 317, 375f, 505, 534, 552,
557, 559f, 564, 576, 589-601,
604, 606-609, 632, 636, 638
- Abyssinia Frontiers Mission SIM
107
- Adamaua 130, 135, 333, 348
- Aden 107
- Aderonmu, Amos (CAPRO) 486
- Adeyemo, Tokunbah 550f, 553
- Africa Evangelical Fellowship (siehe
auch SAGM) 71, 111, 143, 157,
162, 164ff, 168, 248, 668
- Africa Evangelistic Band 71, 111,
180, 212, 244, 247f, 267f, 343,
560, 594
- Africa Evangelistic Mission (SIM)
138, 165
- Africa Inland Church 11, 13, 153,
160, 166, 226, 231f, 234, 403,
408f, 413, 464, 470, 474, 476,
491, 535, 635
- Africa Inland Church Missionary
Board 477, 490
- Africa Inland Mission 57f, 91, 93,
97, 103, 105, 107, 143, 152, 160,
161, 164-168, 186, 191f, 196,
230, 275, 303, 305f, 309, 313,
327, 340, 543, 560, 663
- Africa Inter Mennonite Mission
(siehe auch Congo Inland
Mission) 108
- African Brotherhood Church
(Kenya) 74, 160, 166, 407, 409,
550, 644f, 678
- African Christian Church and
Schools (Kenya) 223, 543, 550
- African Church (Kenya) 104, 160,
162, 401, 550
- African Enterprise 464, 485
- African Missionary Society (siehe
Evangelical Missionary Society)
478f, 574, 576
- Afrika Missionsverein (Kanada)
389, 450, 452f, 523
- Afrikanische Kultur 294, 301f, 313,
388, 407, 586, 648f, 654
- Afrikanische Missionen 469
- Afrikanische Unabhängige Kirchen
223, 228, 470, 549f
- Afro-American Missionary Crusade
(Philadelphia) 369
- Ägypten 111f, 119, 121, 123, 157,
218, 279, 374, 485, 512
- Akkreditierungsbewegung 548
- Alexander, Dr. (SUM) 201
- Algiers Mission Band 53, 87, 90,
143, 265, 270, 283, 358, 373,
450, 455, 533, 626
- Aliyana, Tom (SUM, Nigeria) 393f,
402
- Alkohol 293, 301, 321
- All African Council of Bible
Believing Churches 236
- Allen, Roland 399

- Allianzmission Barmen 660
 Allianzmissionen 42, 49, 97, 328
 Allversöhnung 515
 Alphabetisierung 300, 532
 Amelia Taylor (CIM) 261
 American [Northern] Baptists 15, 88, 145, 363, 510, 537
 American Baptist Missionary Union 89, 94, 102, 136, 267, 285, 393, 520
 American Faith Mission 59, 110, 271f
 Amt 64f, 77, 82, 169, 174, 176, 178, 270, 288, 354, 376, 409, 417, 505f, 588, 599, 609-612, 616, 619, 621ff, 629, 630-633, 635f, 639-642, 644f, 650, 655f, 659, 681f
 Amtsverständnis, Wandel 610
 Anderson, John 86f, 90, 184, 536, 539
 Anderson, Oskar und Sarah (CoIM) 347
 Andover theory of probation 329
 Anglikaner 61, 64, 120, 125, 145, 183, 188, 194f, 198, 201, 215, 224, 231, 306, 421, 433, 563, 565, 568f, 593, 611, 634
 Anglokatholiken 63, 201
 Angola 113, 119, 133f, 138, 271, 395, 450, 453, 593, 668
 Angola Evangelical Mission 143, 157, 200, 271, 291, 350, 402, 450, 626, 636, 668
 Antichrist 177, 439f
 Apostelstraße 32, 127f
 Apostolische Missionsmethode 426f, 462
 Sukzession 382f, 421, 423, 447, 590, 655
 Apostolizität 64, 169, 284, 421, 422f, 425, 428, 431, 438, 446f, 459, 461f, 466f, 473, 498, 505
 in Afrika 462
 und Eschatologie 431
 Äquatorial Guinea 119, 158, 314, 468, 490, 571f, 579
 Arab World Ministries (siehe North Africa Mission) 87, 351, 626, 688
 Arabic Literature Mission 373
 Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) 19f, 26, 46, 143, 281
 Armenian Spiritual Brotherhood 100
 Arminianisierung 180, 252, 279, 330, 381
 Arminianismus 250
 Armut 283, 330, 368, 465, 487, 499
 Arnot, Stanley 44, 122
 Arthur, Dr. (CSM) 303
 Ashton, Olive (WEC) 340
 Asia Pacific Christian Mission 147, 626
 Asiatische Missionare 415
 Assemblies of God Mission 27
 Association of Baptists for World Evangelism 23
 Association of Evangelicals of Africa and Madagascar (AEAM) 243, 464

- Äthiopien 33, 71, 104, 119, 122, 127, 400f, 529, 678
- Atta, William Ofori (COF, Ghana) 486
- Attribute der Kirche 64, 75, 169, 325, 421, 496ff, 505, 656
- Aktivierung 496, 498, 656
- Individualisierung 496ff, 656
- Aylward, Gladys (Freimissionarin) 359f
- Ayreshire Christian Union 184
- Baba, Panya (EMS, Jos, Nigeria) 419f, 478-481, 488, 494f
- Baggott, Frank (Sahara Desert M.) 455
- Bailie (QIM) 263f
- Baker, John (SUM) 365, 390
- Baldwin, E.F. 373, 426, 455
- Banks, Charles (ABMU) 285
- Mrs 285
- Banza Manteka (LIM) 312
- Baptist Mid Mission 159, 240, 312, 390
- Baptist Missionary Society 102, 133, 363, 460, 517, 618
- Baptisten 13, 20, 53, 70, 88, 102, 123, 188, 191, 193, 197, 204, 215, 285, 315, 335, 346, 351, 396, 453, 456, 562, 564f, 568, 612, 614, 648, 667, 679
- Barnardo, Thomas 86, 188f, 357, 556, 563
- Bartsch, Anna und Heinrich (AMV) 450ff
- Bartwol, Wilson (AICMB) 493
- Basler Mission 30, 173, 313, 333, 337, 358
- Battersby, Canon 265
- Baxter, Elizabeth 91, 93, 99, 101, 110, 201, 266f, 278, 288, 433
- Beatenberg, Bibelschule 37, 153, 196, 281, 441, 524f
- Bekehrung 38, 81, 89, 91f, 96, 98f, 106, 182, 190f, 195, 246, 248f, 252, 256ff, 260ff, 268, 277, 290f, 295-298, 300f, 311, 313, 318ff, 383, 389, 395, 419, 430, 432, 455, 463, 466, 480, 494, 505, 516, 522, 532f, 551, 553-559, 562, 564, 566f, 575, 579ff, 583, 585-589, 591, 595, 606, 608, 611, 615, 630, 673
- Bekehrung, Europäer in Afrika 389
- Bekehrungskirche 319, 321
- Grundnota der Kirche 558, 673
- Neudefinition 297f
- Bekenntnis-Evangelikale 51
- Bekenntnisschriften 179, 180, 183, 383
- Belgian Evangelical Mission 350
- Benin 107, 119, 158, 489, 655
- Bennington, Stanley (QIM) 147f, 401
- Benoit, Dr. Pierre de 349, 524, 526
- Berean Mission 163, 167, 549, 601
- Berger, William 81, 188, 510, 624
- Berliner Mission 327
- Beschneidung 302-305, 307f, 587
- Bet, Samson (AICMB) 235, 476, 490
- Bethany Fellowship 254, 515
- Bevan, Frances 615f

Bibelschule Winkler 450ff
 Bibelschulen 86, 269f, 288, 315,
 352, 359, 372, 406, 476, 480,
 517ff, 523, 525-528, 536, 546f,
 621
 Bibelübersetzung 215, 528-531
 Bible and Medical Missionary
 Fellowship (Interserve) 31, 83,
 370
 Bible Churchmen's Missionary
 Society 201, 235, 270, 474
 Bible College of Wales 269f, 577
 Bill, Alexander (QIM) 87, 113,
 136f, 184, 394
 Bingham, Rowland V. (SIM) 32, 58,
 104-107, 137f, 150, 176, 179,
 182, 191, 198, 200, 205ff, 273f,
 277f, 332, 342f, 427, 441, 449f,
 459, 508, 520, 561, 565, 567,
 569, 611ff, 624, 627f
 Birech, Bischof (AIC) 490ff
 Bischofsamt 127, 176, 422, 650,
 652, 681
 Bishop, A.E. (GMU) 185
 Blantyre (Malawi) 139, 212, 214,
 222, 397
 Blocher 565
 Blocher, Madame A. 376
 Boardman, William Edwin 91, 254,
 266
 Bokeleale, Bischof 224, 239, 652
 Bolden, Anita (CMA) 364
 Bololo (Zaire) AMV 451ff
 Bompole (CBM) 393
 Booth, Joseph (NIM, ZIM) 113,
 139, 212, 221f, 271, 332, 344,
 358, 396f
 Bosson, Miss (LIM) 372
 Boston Missionary Training
 Institute 433, 520, 521
 Bourum Bourum (QIM, WEC) 148
 Boxeraufstand 43
 Brandon, Constance (WEC) 340,
 343, 401, 502
 Brautpreis 601, 603
 Breklumer Mission 17
 Brierley, Leslie (WEC) 343, 401,
 411, 468, 483, 577
 Brighton 44f, 253, 270, 281, 592
 British Missionary Alliance (CMA)
 350
 Brønnum, Dr. (SUM-DK) 204, 333,
 348, 378
 Brookes, James H. 95f, 433, 441
 Brown, Archibald Geikie 88, 357,
 517
 Brüderbewegung 25, 36f, 43, 49,
 65, 70, 72, 83, 87, 89, 117, 122,
 151, 182, 186, 188-191, 194,
 197, 199f, 206, 220, 263, 336,
 373, 381, 383, 421, 433f, 458,
 514, 524, 558, 565, 590f, 594,
 610ff, 614-617, 632, 655, 659,
 670, 675f
 Brüdermissionen 118, 122, 232,
 623
 Bryson, Stuart (AIM-AUS) 103, 343
 Bund Evangelisch-Freikirchlicher
 Gemeinden 14, 235
 Burkina Faso 107, 119, 148, 158,
 242f, 296, 368, 551, 584, 596,
 604
 Burton, William (Congo
 Evangelistic Mission) 31, 95,

- 302, 347, 389, 400, 555, 567, 643
- Burundi 112, 119, 144, 159, 220, 477, 580
- Buxton, Alfred 106f, 109, 129f, 296, 312, 340, 401, 406, 502, 529, 617
- Edith 108, 357
- Calabar 312, 333, 370
- Calvin, Johannes 315, 610
- Calvinisierung 292
- CAMA-Zending (NL) 350
- Cambridge Missionary Party 573
- Cambridge Seven 81, 262, 357
- Canadian Baptist Overseas Mission Board 158, 270, 668
- Cape General Mission (SAGM) 195, 212, 265, 267, 339, 343, 612, 618, 625
- CAPRO 164, 418, 486-490, 494f, 640, 654
- Carey, William (BMS) 28, 172, 592
- Cassidy, Dr. William (CMA) 341, 614
- Cassidy, Michael (Afr. Enterprise) 464
- Catholic Apostolic Church (Zion) 445
- CCC-CWC 19, 24
- CCK (siehe NCCK) 233f
- CECA20 [AIM] 224, 232, 473, 580, 585, 598f, 603-607, 630, 636f, 649f, 652
- CECCA16 [WEC] 74, 225, 242, 296, 312, 319, 323, 328, 385, 482f, 547, 581f, 585, 636, 640, 652
- Central America Mission 59, 177, 279, 280, 441, 530, 575
- Central Morocco Mission 87, 143, 163, 350
- Central Sudan Mission 181
- Ceylon and India General Mission 59
- Chad 106, 128f, 131, 243, 448, 481, 484, 662
- Chagga (Tanzania) 216, 306-309, 408
- Chapell, F.L. 207, 214, 410, 511, 513
- Charismatische Bewegung 27, 62f, 418
- Charismatische Erscheinungen 322
- Charismatisches Selbstrecht 37
- Chatelin, Héli (MP) 115f, 132f, 138, 196ff, 200, 287, 297, 330, 344, 363, 395, 453f, 566, 593
- Chicago Evangelization Society 95, 186, 434, 521
- Chilembwe, John (PIM) 221f, 396f
- China 14, 22, 35f, 41, 56, 59, 79ff, 86, 92, 100f, 112, 116, 175, 187, 190, 194ff, 261, 268, 328, 330, 332f, 341, 345, 360, 362, 371f, 374, 390, 399, 428, 447f, 460, 545, 562, 617, 624
- China Inland Mission (ÜMG) 11, 14, 25, 32, 34, 49, 78-81, 170, 175, 245, 282, 330, 345, 371, 447f, 562, 687
- Nordamerika 345
- Chinese Evangelization Society 32, 35, 194
- Chinesische Stiftung 35

- Chowriappah, Joshua (ELTI) 436
- Chrischona, St. (Pilgermission, Seminar) 32ff, 50, 56, 125, 127, 351f, 372, 517ff, 553, 613, 666, 671
- Christian Alliance [CMA] 92ff, 120, 190, 208, 272, 331, 341, 363f, 614
- Christian and Missionary Alliance 57, 90-94, 143, 159f, 162, 167, 176, 189, 247, 254, 341, 364, 391, 435, 442f, 637
- Christian Literature Crusade [WEC] 148, 254, 256f, 265, 560
- Christian Missionary Foundation (Nigeria) 418, 488f, 654
- Christian Outreach Fellowship (Ghana) 462, 485, 655
- Christian Reformed Church Branch, Sudan United Mission 379, 572f
- Christian Service College Kumasi, Ghana 243, 486, 525
- Christians in Action 165, 176, 676
- Christlieb, Theodor 47f, 99, 619, 620, 640
- Christoffel Blindenmission 41
- Christusvision 273
- Chronologische Missionsmethode 299
- Church Missionary Society 13, 230, 235, 303, 398, 401, 408, 540, 573, 617
- Church of Christ in Nigeria Benue (Johana Veenstra) 163, 379
- Church of Scotland Mission 214, 220, 222, 230, 303, 370, 529
- Church of the Nazarene 111, 252
- Church of the Open Door 192
- CICCU (Cambridge) 202
- Cleaver, Martin (EMB) 264
- CMML [Brüdermission] 25
- CNEC 414, 475
- COCIN [SUM] 295, 481, 494, 573f, 597f
- Collins, Tom (AIM) 103, 391, 474
- Comity 129, 213f, 218, 220, 223, 310
- Communauté Évangélique Beréenne au Zaïre (CEBZ19) 167, 416, 549, 574, 606f
- Condit, John (CMA) 136
- Conference for World Mission 20, 201, 236
- Congo Balolo Mission (RBMU) 53, 87, 89, 133, 143, 167, 170, 184, 218, 220, 226, 232, 263, 284, 285f, 313, 393, 399, 416, 460, 602
- Congo Evangelistic Mission 347, 389, 400, 555, 643
- Congo Inland Mission 102, 108f, 143, 167, 196, 232, 276, 346f, 368, 451, 459, 544, 555, 565, 663f
- Congo Protestant Council 232f, 236f, 291, 453, 546
- Congo Reform Association 285f
- Conseil des Églises Protestantes du Zaïre (CEPZ) 238
- Conseil National des Églises Libres du Congo 238
- Conservative Baptist Foreign Mission Society 69, 192, 224, 228, 416, 507, 668

- Cooke, Sarah Anne (Chicago) 255
 Cory, Cardiff (LIM) 338
 Costa, Meysa J. (CMA) 368
 Council for World Mission (siehe
 London Missionary Society) 172
 Cowman, Charles 430, 512
 Lettie 512
 Craven, Henry (LIM) 13, 393
 Cronin, Dr. 195, 611
 Cullis, Dr. Charles 91f, 266, 273,
 288, 396
 CVJM 30, 87, 95
- D.M. Stearns Missionary Fund 339
 Dänisch Hallesche Mission 23
 Dansk Forenet Sudan Mission
 [SUM-DK] 333
 Dansk Missionsråd 21
 Danske Missionsforbundet 100
 Danske Missionsselskab 31, 333
 Darby, John Nelson 34, 182, 421,
 422, 433, 610, 616
 Davies, Ralph T. (AIM) 106
 Dawson (TEAM) 103, 141, 226,
 302, 334, 345f, 356, 374f, 380,
 399, 459
 Deeper Christian Life 254
 Défap [Pariser Mission] 20, 24
 Denominationalisierung 94, 175,
 185, 190, 280, 369, 576, 657,
 660ff, 665f, 669, 672, 674, 677
 Denominationsmissionen 472
 Denominationszweige der SUM
 183, 572, 678
 Denominationswechsel 199
- Deutsche China-Allianz-Mission
 (Allianzmission Barmen) 56, 59
 Deutsche Orientmission 135, 348
 Deutscher Frauen-Missions-Bund
 41, 56
 Deutscher
 Gemeinschaftsdiakonieverband
 41, 100, 621
 Dias, Domingos (IEGB) 390, 577,
 679
 DIGUNA 417, 587
 Disciples of Christ Congo Mission
 133, 218, 220, 226
 Dispensationalismus 280f, 575
 Dixon, Amie C. 524
 DMG 351
 Doering, Alma (CoIM) 108ff, 195,
 196, 198, 276, 284, 346, 347,
 360, 368, 380, 514, 523, 544,
 565, 664
 Doll, Ludwig (Neukirchen) 117,
 197, 198f, 209, 557, 566
 DOM-NCCCCUSA 11, 19, 24
 Doremus, Mrs 370
 Doric Lodge ELTI 90, 372, 376, 519
 Dorothea Mission 165, 247, 343,
 485, 560
 Dowie, John Alexander (Zion) 181
 Down-grade-Kontroverse 193
 Driscoll, Kate (Sierra Leone) 132
 Driscoll, Rev. Ned 132
 Dryer, Emma 90, 95, 434f, 456,
 521f, 526
 Drysdale, J.D. 182, 269, 293
 Duff, Alexander 430
 Dunkelberger, Stella C. 108

- East Africa Free Mission 165, 334
- East London Tabernacle 70, 88,
189, 357, 393, 517, 611
- East London Training Institute 82,
84, 86, 90, 92, 136, 263, 285,
358, 436, 449, 518, 519, 526
- Echoes of Service [CMML] 25, 373
- École Biblique Nogent-sur-Marne
173
- École de Théologie Évangélique de
Bangui (ETEB) 548
- ECWA 104, 159, 294, 342, 413,
417, 478, 479, 480f, 550, 597,
640, 648, 678
- Edinburgh 1910 47, 91, 177, 207,
267
- Edinburgh Medical Missionary
Society 31, 34
- Edwards, Jonathan 105, 326, 432,
439
- EFMA 11, 19, 26f, 52, 68, 238, 247
- Egbo Egbo, Chief [Nigeria] 312
- Egbo Egbo, Mary (QIM) 394
- Église Chrétienne Évangélique en
Burkina Faso [WEC] 551
- Église du Christ au Zaïre 13, 72,
214, 221, 228, 236ff, 240, 241
- Églises Évangéliques du Niger 481
- Egypt General Mission (Egypt
Mission Band) 46, 87, 157, 264,
265, 358, 373f, 512, 615
- Ehegebet 605
- Ehescheidung 311
- Eheschließung 132, 282, 409, 588,
602ff, 606, 617
- Einheitsverständnis 26f, 33, 38,
169, 174, 202, 212, 463, 682f
individuell 33, 38, 205f
unabgegrenzt 205
- Ekong, David [QIM] 312, 394f
- Ekutandaneni (Südafrika) 101,
334, 346, 375, 457f
- Elfenbeinküste 119, 159, 243, 297,
407, 484f, 489, 548, 595
- ELWA Radio, Liberia 107, 431, 480
- Emanzipation 288
- Emmanuel Holiness Church 269
- Emmanuel Mission 157, 163, 167,
595
Missionary Training Home
Birkenhead 269
- EMO (SPM) 41, 104, 208, 380
- Engvall, Carl Johan 89, 102
- Equator/Bolenge 285
- Ermelosche Zendingsgemeente 34
- Erwachsenentaufe 173, 583
- Erweckung 23, 25, 38, 44, 50, 84,
87, 89, 97, 147, 184, 209, 268,
270, 291, 321-324, 334, 383,
393, 432f, 435, 438, 445, 518,
617, 622, 640, 670, 672
Große Amerikanische 432
Korea (1905) 100
Methodistische 383, 657
Ostafrikanische 640
Wales (1904) 97, 270
- Eschatologie 43, 50, 52, 80, 83, 89,
100, 151, 177, 188, 275, 326,
330, 431-441, 444ff, 462, 509,
513, 516, 549, 673
- Eschatologischer Vorbehalt 150
- Ethischer Rigorismus 292f, 321

- Europäische Baptistische Mission 14
- Evangelical Church of the Gambia 468
- Evangelical Congregational Church 25
- Evangelical Fellowship of Kenya 234
- Evangelical Free Churches 190
- Evangelical Lutheran Church of Tanzania 477, 485
- Evangelical Missionary Alliance 20, 93, 140, 185, 201, 236, 646
- Evangelical Missionary Society 159, 398, 478f, 482
- Evangelikal 11, 14f, 17, 26, 33, 40, 178, 245, 549, 664, 671, 679
- Evangelikale Missionstheologie 46, 51
- Evangelisation 80, 144
- Evangelische Allianz (Evangelical Alliance) 325
- Evangelische Karmelmission 41
- Evangelische Mission unter den Bayaka 545
- Evangelische Muhammedanermission [SPM, EMO] 351
- Evangelische Nillandmission 41
- Evangelische Zendingen Alliantie (NL) 21
- Evangelischer Brüderverein (CH) 19
- Evangelisches Missionswerk (D) 61
- Evangelisten 32, 43, 68, 84, 96, 148, 190, 214, 225, 255, 272, 373, 384-387, 389, 392, 398, 402, 404, 411, 416, 443f, 456, 466, 468f, 474, 480, 517, 522f, 541f, 546, 554, 582, 588, 599, 606f, 614, 617, 619-623, 630f, 633, 636, 639f, 649f
- Evangelistenamt, Neubelebung 623
- Evangelistenkurse 101, 456, 620
- Evangeliumsmonopol 208
- Ezemedu, Reuben (CMF, Nigeria) 494
- Faith Mission (Govan, Scotland) 268
- Fallon, Dr. (SUM-RSA) 204, 325, 342
- Famunore, Bayo (CAPRO) 488
- Famunore, Naomi (CAPRO) 418, 487f
- Fanny Guinness (ELTI) 13, 53, 83f, 86-90, 102, 113, 117, 133, 136, 170, 198, 283, 312, 338, 363, 372, 376, 393, 430, 437, 449, 460, 518f, 526, 611
- Feldgeleitete Mission 625, 627
- Fellowship of Independent Evangelical Churches (GB) 568
- Fellowship of Independent Missions (US) 163, 455
- Fénelon, François 256
- FETA, Basel 527
- Finanzierung (siehe Glaubensprinzip) 14, 23, 25, 27, 37, 118, 170f, 209, 338, 449, 476, 483, 507, 519, 661
- Finney, Charles Grandison 251f, 271, 288, 432
- Finnischer Missionsrat 21

- Finska Missionssällskapet 31
- Fisher, George S. (GMU) 95, 185
- Fleming, Paul (NTM) 298
- FMEF 20, 26
- FOM (Fellowship of Mission) 11, 19, 27
- Ford, Jefferson (SUM) 377
- Forrest (SUM) 181
- Fosterlandsstiftelsen (S) 384
- Franson, Fredrik 42, 68, 97-102, 116, 177, 183, 190f, 198, 267, 278, 345, 358, 371, 374, 428, 433, 436, 438ff, 442, 445, 456, 555, 564, 620ff, 660
- Franz von Assisi 257, 513
- Frauen
- Ämter in der ABC 409, 644
 - CAPRO 488
 - CIM 43
 - Ehefrauen 45, 78, 362, 370, 377f, 492, 636
 - Evangelistinnen 621f, 631, 636
 - Gleichberechtigung 293
 - keine "Quasi-Ordination" 594
 - Kwangsin Fluss 371
 - Ladies' Station 374
 - Pionierdienst 78, 371
 - Predigtrecht 100, 409
 - selbständiger Einsatz 81, 372
 - Stellung der 370, 406f, 409, 535
 - Warnecks Ansicht 43
- Free Methodists 255
- Freie evangelische Gemeinden (D) 39, 41, 565, 568, 591, 661
- Freie Hochschule für Mission 58, 403
- Freimissionen 25f, 32, 34-37, 47, 110, 118, 200, 271, 424, 448f, 450, 454f, 458, 623
- Freunde Mexikanischer Indianer-Bibelzentren 42
- Fricker, Bessie (WEC) 360, 410f, 577
- Frie Østafrikanske Mission 374, 456
- Friedenshort-Mission 56
- Frost, Henry W. (CIM-CA/US) 330, 338, 371
- Fundamentalismus 19, 27, 39f, 74, 147, 190, 202, 233, 280, 294, 409, 544, 552, 559, 667, 670
- kämpferischer 145
- Fundamentalistische Missionen 40
- Missionsräte 19
- Gabis, James (EMS, Jos) 479, 481
- Gabun 119f, 128, 159, 216, 416, 468, 509, 571
- Gambia 119, 159, 243, 414, 468, 487, 489
- Gamede, John (Mapelepele) 561
- Garengaze Mission [CMML] 44
- Garmann, W.O.H. 237f
- Garratt, Helena 267
- Garratt, Helena, May und Emma (Africa Evangelistic Band) 111, 268
- Garrish, Frank (CMA, Zaire) 136
- Geistestaupe 38f, 254f, 272, 437, 552, 575
- Gemeinschaft als Kennzeichen der Kirche 557

- Gemeinschaftsbewegung(en) 18,
41, 47ff, 92-95, 175, 184ff, 191,
192, 198, 242, 253, 258, 296,
316, 323, 345, 364, 369, 376,
391, 507, 522, 590, 640, 646,
659, 661f, 665, 669, 672, 678
- Gensichen, Hans-Werner 28f, 32,
46, 49ff, 127, 244, 424, 578, 592
- George, Eliza (Freimissionarin)
368, 414
- Gertrud Wasserzug (Beatenberg)
281f, 524f
- Ghana 107, 119f, 159, 243, 297,
485f, 525, 551, 655
- Gindiri, Nigeria [SUM] 541, 595
- Giriama (Kenya) 475f, 478
- Githumu (Kenya) 304, 543
- Glaubensgrundlage(n) 78, 192,
233, 241, 245ff, 269, 316, 507,
511, 515, 546, 549, 560f, 566,
576, 613, 653, 687-693
- Glaubensprinzip der Finanzierung
78, 116f, 170, 507
- Glenny, Edward (NAM) 87, 90,
194, 198, 436, 455, 563
- Globe Missionary Evangelism 27
- Gnadauer Brasilien-Mission 41
- Gnadauer Gemeinschaftsverband
45
- Gobat, Samuel (Jerusalem) 127
- Gordon, Adoniram Judson 88, 90,
94-97, 133, 181, 189, 267, 274f,
339, 362, 367, 393, 433, 435,
440, 508, 518, 520
- Gospel Furthering Fellowship 160,
390, 644
- Gospel Missionary Society 160,
230, 303
- Gospel Missionary Union 90, 95,
143, 162f, 185, 246, 279, 350,
364, 441, 461, 561
- Gospel Recordings 339, 533
- Gossner Mission 337
- Govan, John George (Faith
Mission) 268
- Gowans, Mrs 107
Walter [Pre-SIM] 105, 107, 176,
332, 449, 459
- Grace Brethren [USA] 663
- Graham, Billy 68, 275, 367, 553f
- Graham, Isabella (SIM-RSA) 343
- Graul, Karl (Leipzig) 362
- Gray, James M. (AIM, MBI) 71,
111, 328f, 509
- Gribble, James 663
- Groves, Anthony Norris 25, 36f,
116
- Grubb, Norman P. (WEC) 70, 108f,
147f, 171, 254, 259, 269f, 291,
293, 296, 323, 340, 357, 359,
367, 385, 401, 406, 410f, 417f,
499, 503, 513, 529, 556, 570f,
617, 626ff
- Grundemann, Reinhold 46f, 428
- Gründergeleitete Mission 627
- Gruppenbewegung 258
- Guinea 119, 131, 153, 158, 160,
243, 295, 297, 299, 364, 376,
387, 390, 410f, 414, 468, 483,
487, 571, 577, 581, 634
- Guinea-Bissau 119, 153, 160, 243,
295, 297, 376, 387, 390, 411,
414, 468, 483, 577, 581
- Guinness, Annie, geb. Reed (ELTI)
70, 437

- Guinness, Grattan 70, 81-84, 86-92, 94ff, 104f, 110, 123, 133, 136f, 177, 188f, 198f, 262, 275, 284-287, 312, 328f, 333, 335, 338, 352, 357, 364, 377, 433, 436, 439ff, 449, 513, 518, 520f, 554, 562f, 611, 622, 624
- Guinness, Harry (ELTI) 84, 87, 89, 91, 189, 199, 284-287, 335, 368, 393, 519, 556
- Guinness, Lucy 84, 90, 104, 177, 198f, 262, 283, 284, 335, 378
- Gutmann, Bruno 294, 302, 307
- Gützlauff, Karl 25, 35, 81, 112, 623
- Guyon, Madame Jeanne de la Motte 256f
- Haas, William C. (AIM, WEC, BMM) 31, 173, 544, 662f
- Hahn, Baroness von [EMO] 360
- Hahn, Hedwig von [EMO] 360
- Haigh, Lawrence und Rose (CoIM) 108, 196, 346, 664
- Hall, Nellie, Evangelistin 278
- Handwerkermissionare 33
- Harford, Mr [QIM] 449
- Harms, Ludwig (Hermannsburg) 592
- Harris, Hermann (SUM) 181
- Harrison, Jack und Mary (WEC) 291
- Haugerud (TEAM) 141, 334
- Hauskirchenbewegung (GB) 40, 421, 675
- Hausa (Nigeria) 181, 420, 479f, 487, 529, 584
- Hawthurst, Mrs (Chicago) 255
- Hay, Alexander (NTMU) 401, 676
- Healing Homes 284
- Berachah (New York) 92
- Bethshan (London) 93, 99, 201, 266f, 274
- Hauptwil (CH) 277, 284
- Heart of Africa Mission [WEC] 91, 106, 108, 328, 340, 357, 400, 529, 544
- Hedenström 384
- Heenan (SIM) 182
- Heiligkeit 64, 169, 244f, 269, 290f, 310, 323, 325, 497f, 505f
- Heiligkeitskirche 290, 297, 310, 314f, 319, 321
- Heiligungsbewegung 39, 44f, 48, 70, 73, 82f, 91f, 97, 99, 107, 109f, 112f, 125, 180f, 185f, 190, 192, 197, 201, 244, 247f, 250, 252f, 255-258, 260, 262f, 265-268, 270ff, 274f, 278-284, 288, 290f, 302, 314, 322, 339, 351f, 362, 372, 376, 381, 409, 418, 514f, 566f, 595, 613, 693
- Heiligungserlebnis 81, 182, 251f, 255, 257, 259, 266, 271, 273, 275f, 290, 322, 435
- Heiligungskirchen 74, 248, 623
- Heiligungslehre 182, 229, 249, 258, 261, 272, 277, 315, 387, 507, 673
- Heiligungspredigt 83, 290ff, 320, 407
- Heilsarmee 45, 106, 176, 191, 198, 277, 357, 458, 565ff, 576, 590, 608, 611, 624, 644
- Heilung 91f, 266f, 273f, 423, 445, 512, 535, 567, 643

- Heilungsbewegung 91, 274
- Helgelseförbundet 99, 103, 143,
158, 175, 282, 457, 523, 613,
623, 648
- Hephzibah Faith Missionary
Association 111
- Hephzibah Mission 279
- Herdman, Emma (NAM) 373
- Hermannsburg 42, 47, 401, 643,
669
- Herrnhut 23, 42, 383, 472
- Hersbrucker Mission 426
- Higher Christian Life 250, 254, 266
- Hildebrandt, Jonathan (AIC) 234,
390, 491, 635, 651
- Hilfe für Brüder (D) 417, 492
- Hjelm, K.A. (SvAM) 103, 345
- Hohenlohe, Prinzessin [EMO] 360
- Holland, George, Whitechapel
357, 576
- Hollenweger, Walter J. 66, 73,
181, 256, 292f
- Hotchkiss, Willis (AIM, Quäker)
140, 276, 567, 662
- Houghton, Frank (Bischof) CIM
448
- Howells, Rees 259, 270, 668
- Hurlbert, Charles (AIM) 192, 198
- Hurlbert, Paul (UAM) 626, 668
- Hussein, Samuel Ali (SPM) 105,
216, 350, 392
- IFMA 11, 14, 19, 26, 52, 68, 170,
238, 240, 247, 370, 377, 657,
679
- Igala (Nigeria QIM) 148, 220, 386,
468
- Igreja Evangélica da Guiné Bissau
[WEC] 356, 390, 411, 419, 639
- Independent Board for
Presbyterian Missions
(fundamental.) 33
- Independent Churches of Africa
368, 414
- Independent Fundamental
Churches of America 568
- Indien 89, 100f, 110, 113, 173,
188, 199, 271, 274, 357, 374,
384, 426, 591
- Indigenous Church Principle 107,
398f, 401f, 404ff, 542, 640
- Indonesische
Missionsgemeinschaft 469
- Industrial Missions 83, 112f, 115,
137, 139, 281, 368, 461, 501,
629
- Initiation 578f, 582f, 586, 600
- Inland South America Missionary
Union [NUTMU] 402, 514, 675f
- Institut Biblique Nogent-sur-Marne
524
- Institut Biblique Yamousoukrou
547
- Institut Emmaüs (CH) 58, 524, 526
- Institut Supérieur Théologique de
Bunia (Zaire) 547, 607
- Interdenominationalisierung 660,
665, 669, 672, 680
- Interdenominationalität 32, 37f,
77, 170, 176, 183, 347, 562, 657,
659, 664, 669, 671f, 675f, 680
- Interdenominationale afrikanische
Glaubensmissionen 485

- Interdenominationalle afrikanische Missionen
klassische Missionen 30f, 38, 659f, 672
- International Missionary Alliance [CMA] 93, 105, 110, 131f, 176, 272, 341, 430, 437, 630
- Internationalität 337f, 347, 350, 354, 497, 503
- Interserve (siehe BMMF) 31
- Irving, Edward 445
- Islam 123, 134, 203, 216, 419, 420, 439, 479, 582, 584
- Israel 422, 439, 441
- Jaffray, Dr. (CMA) 350
- Jangul, Samwil (Sudan) 404, 414
- Janzen 451, 453
- Janzen, Aaron und Ernestine 451
- Jellinghaus, Theodor 45
- Jenkinson, Herbert (UFM) 651
- Jerusalem 1928 236, 683
- Johanneum 523, 620
- Johnson, Titus (AIM, Evangelical Free Church) 662
- Johnstone, Patrick (Dorothea, WEC) 343, 567
- Judson, Adoniram 173
- Jukes, Andrew (Hull) 187, 441, 562
- Kabwir (CMP/SUM) 447, 573, 574, 617
- Kafumba, Zaire 451ff
- Kalukembe (MP) 115, 132, 287, 453
- Kamerun 119f, 130, 148, 160, 313, 349
- Karlson, Elsa (CoIM) 347
- Kasengu, Zaire (AIM) 106, 143
- Katholische Kirche 176f, 555, 561, 605, 650
- Katholische Missionen 45, 134, 216, 335
- Katholizität 64, 169, 310, 325ff, 385f, 388, 406, 412f, 415, 497f
- geographische 326f, 361, 412
- geschlechtliche 369, 418
- historische 382
- in Afrika 384
- kulturelle 354, 361, 417, 420
- schwindende 385, 397, 405
- soziale 354f, 417
- Kato, Dr. Byang 550
- KEM (CH) 19, 24
- Kendagor, Tim (AIC) 491
- Kennedy, Alastair (WEC) 242
- Kent, Tom (Pre-SIM) 105, 107, 176
- Kenya 11, 57, 61, 74, 103, 105, 108, 112f, 119, 125, 127, 134, 140, 152f, 160, 196, 222f, 226, 230-235, 237f, 275f, 279, 281, 291, 301, 303f, 306, 310f, 317, 334, 343, 390f, 408f, 412, 418, 426, 448, 462, 469-472, 474ff, 482, 485, 489, 493, 496, 529, 533, 535f, 541f, 543, 550, 567, 587, 593, 596, 602f, 625, 633, 635, 637ff, 644, 649f, 662f
- Kenyatta, Jomo 303f, 542, 649
- Kerr, Charlotte (CIM) 268
- Keswick 45, 96, 107, 125, 183, 185, 201, 248, 250, 253f, 258ff,

- 262f, 265, 268-271, 275, 277f, 282ff, 447, 592, 670
- Kettenidee 125, 128, 131-135
- Kieler Mission 41, 56, 59
- Kiesewetter, Frau von (SPM) 360
- Kijabe, Kenya (AIM) 106, 230, 232, 304, 306, 474, 542, 634
- Kikuyu Konferenz 106, 230f, 232
- Kimbanguiste (Zaire) 239, 681
- Kinamisjonsforbund 345
- Kindessegnung 588f, 607
- Kingman, Eliphalet (CMA) 364
- Kirchenordnung 65, 78, 173f, 179, 225, 230, 422, 553, 564, 611, 623, 645, 647, 653f, 658, 674, 679
- Kirchenzucht 64, 206, 314-319, 321, 505f, 569, 591, 598, 605, 609
- Kirchliche Trauung 589, 598, 601-604, 607, 638
- Kisulu, Peter (AICMB) 474f, 477
- Kivebulaya, Apolo (Uganda) 467
- Kivengere, Festo (Uganda) 464
- Klassische denominationelle Missionen 30
- Klassische fundamentalistische Missionen 39
- Klassische interdenominationelle Missionen 657
- Klassische Missionen 11, 19ff, 28, 29-33, 37f, 48, 60ff, 67, 74-78, 80, 83, 103, 117f, 121ff, 125, 147, 152, 173ff, 179f, 200f, 208, 218, 220, 222, 227, 231, 238, 242f, 290, 294-297, 301, 313f, 317f, 326ff, 332-337, 351f, 357ff, 368, 370, 377, 381, 385, 387, 392, 399, 424, 431, 445, 460, 463, 466, 485, 507-510, 515, 528, 537, 539, 547, 554, 577f, 586, 594, 599, 619, 624, 628, 634, 642, 647, 657, 659ff, 673, 686
- Klassische spezialisierte Missionen 83, 370
- Klitoridektomie 304f
- Kokyakake (CECA16) 483f
- Komoren 106, 119, 161
- Kongo [Brazzaville] 13, 89, 94, 102, 105, 109, 119, 122f, 133, 135f, 140, 144, 153, 161, 228, 284-287, 295f, 323, 327, 331, 336, 346f, 372, 385, 406, 454, 460, 529, 633, 663
- Kongo Inland Mission (D) 109
- Kongogräuel 90, 284, 286f, 464
- Kongregationalismus 175f, 215, 610, 623, 646f, 654f, 658, 678
- Kopten 121, 529
- Korntal 46, 56, 58, 73, 128, 403
- Kramer, Karl und Maria (Wiedenest, AMV) 452
- Krapf, Ludwig (CMS) 125, 127f
- Kretschmar, Erika und Walter 523
- Kriegsdienstverweigerung 293
- Krusius, Dr. (SPM) 348, 377, 539, 540f
- Kulturelle Identifikation 362
- Kumm, Karl 90, 105, 129f, 135, 144, 181, 195, 198f, 202f, 262, 267, 287, 333, 339, 342, 348, 352, 377, 393, 539, 611, 627

- Kumm, Lucy (siehe auch Guinness, Lucy) 90, 195, 203, 287, 339, 365
 Kumm, Pauline (CIM) 378
 Kupfernagel (SPM) 129
 Kurku and Central India Hill Mission 110
 Kurtzhals, Charles (SUM) 377
 Kwango Mission 19, 351, 545f

 Laird, Margaret N. (BMM) 312, 390, 544, 667
 Lakan (Langtang, SUM) 295
 Lambie, Dr. T. (Äthiopien) 104, 109
 Ländli, Diakonissenmutterhaus 545
 Lankford, Sarah 250f, 288
 Latourette, Kenneth Scott 28, 46, 53ff, 59, 170
 Lausanner Bewegung 243, 415
 Law, William 256
 Le Zoute Conference 215
 ledige Frauen 366, 373f, 377f, 418, 451
 Lehrer/Evangelisten 399
 Leipziger Mission 294, 306, 408, 426
 Leopold II. 284ff
 Lernkirchen 320
 Liberale Theologie 507
 Liberia 104, 119f, 161, 243, 367ff, 414, 480, 487, 593, 640
 Licht im Osten 41
 Liebenzeller Mission 15, 41, 56, 257, 328, 345, 494, 503, 665
 Lightbearers' League 203
 Lima Dokumente 561, 683
 Limo, Mrs und Mr (AIC) 476, 491, 640
 Lin, Paul [NTM] 298
 Lincoln (siehe Kalukembe) 112, 115f, 132f, 287, 297, 453f, 626
 Linksevangelikale 465
 Livingstone Inland Mission 13, 53, 86, 89f, 94, 102, 113, 143, 167, 263, 283, 285, 312, 327, 336, 338, 363, 393, 449, 460, 520
 Livingstone, David 25, 83, 112
 Lizenzierung (AIC) 637ff
 Lobengula, König 141, 334, 459
 Lohmann, Ernst (Orientmission) 135, 333, 348
 Lokoja Konferenz (Nigeria) 229
 London Bible College 58, 62, 528
 London Missionary Society 13, 30, 172, 175, 327, 646, 658
 Lucas, Vincent (UMCA) 308
 Ludhiana Fellowship 23
 Lumbwa Industrial Mission (Kenya) 276
 Lundberg, Elsa und Henning 347
 Lupton, Levi (SUM) 377
 Luther, Martin 505
 Lutherisch 31, 195, 572, 659
 Madagaskar 119f, 162, 363, 415, 456
 Mädchenbeschneidung 303f, 306, 308ff, 317, 650
 Mädcheninitiation 586
 Maguzawa (Nigeria) 420, 479f, 487, 654

Mahan, Asa 251f, 254, 272
 Mahon Mission 165, 302, 391, 643
 Mahon, Edgar und Netta 302, 391, 567
 Makanzu Mavumilusa (ECZ) 228, 238f
 Makibior, Fredrik und Raeli 473
 Makua (Tanzania) 308
 Malakite Church (Tanzania) 227
 Malawi 107, 113, 115, 119, 162, 221, 253, 271, 344, 396f, 489, 653
 Mali 119, 162, 185, 639
 Maliwa, Samson Kozi (Tana River) 226, 387, 476, 598f, 604, 637
 Mandombi (LIM, Banza Manteke) 393
 Maraka, Ana (Turkana, Kenya) 478
 Marburger Mission 41, 100, 328, 621
 Marokko 95, 119, 163, 185, 373, 426, 455, 461, 595
 Maronzi, Nonziodane (CECCA16) 482
 Marsh, Charles 461
 Martins, Benvinda Vaz 295, 390, 411, 577
 Marwih, Gus (ICA Liberia) 368
 Masai (Kenya) 309, 473f, 476f, 492
 Massenbach, Freiin von (SPM) 360
 Massenbach, Gertrud von (SPM) 360
 Matson, Anna (Helgelseförbundet) 346
 Mauritius (AEF) 119, 162, 653
 Maxwell, L.E. (PBI) 180, 207, 516, 520
 Maxwell, Lowry (SUM) 264, 365
 Mayor, Henry (NAM) 455
 Mbiti, John 66, 462, 550
 MBK-Mission 56
 McAll Mission (F) 176f, 335
 McConkey, James H. 275
 McIlwain, Trevor (NTM) 298-301
 McIntire, Carl 33, 233, 237, 280
 McKittrick, John (CBM) 184, 263, 360, 393, 460
 McPherson, Annie (Home of Industry) 357
 Melut (SUM, Sudan) 134, 144, 414
 Mennoniten 13, 46, 109, 196, 229, 315, 368, 452, 494, 565, 648, 663f
 Mennonitenbrüdergemeinde 450, 452
 Mercer (SAGM) 618
 Merriweather, Carrie (CMA) 364
 Methodist Free Church 187, 261
 Methodist Missionary Society 175, 203
 Methodisten 13, 81, 112, 138, 171, 180, 196, 226, 230, 251, 261, 306, 334, 568, 571, 611
 Metropolitan Tabernacle (Spurgeon) 88, 189, 193, 272, 355
 Meyer, Fredrick Brotherton 262
 Mid Africa Mission [BMM] 159, 166ff, 312, 544
 Middle East Christian Outreach 374
 Middle East General Mission 157, 374
 Mildmay 262, 358, 434, 526

- Mission Biblique (F) 157, 159, 282, 327, 376, 407, 547, 565, 671
- Mission CECCA Zaire 319, 482ff, 640
- Mission Covenant, Finnland 100
- Mission Évangélique de l'Ubangi 218, 662
- Mission für Süd-Ost-Europa 41
- Mission Halls 87, 186, 449, 554, 669
- Mission Philafricaine (CH) 112, 115f, 132f, 143, 157, 196, 281, 287, 330, 344, 453f, 626, 629
- Mission Rolland (F) 157, 282, 356, 450
- Mission to the Kabyles (NAM) 194
- Mission, Hauptaufgabe der Kirche 77, 429, 622
- Mission, Leitung 79, 457, 624, 628f
- Missionare, farbige 363, 365f
- Missionarsausbildung 47, 269, 491, 624
- Missionary Alliance [CMA] 341
- Missionary Church 229, 494f
- Missionary Church Association 132, 229, 494
- Missionary Review of the World 59, 97, 110, 194, 274, 335
- Missionary Training College Eldoret (AIC) 390, 490
- Missionary Training Home, London (Elizabeth Baxter) 110
- Missionary Training Institute of the Chicago Evangelization Society 434
- Missionary Union for the Evangelization of the World [CMA] 92f, 135, 140, 272
- Missionsgedicht 486
- Missionsgemeinschaften (D/CH) 42, 57, 82, 351
- Missionslied 361
- Missionsräte 18
- Missionswerke (D) 30, 41, 61
- Moe, Malla (TEAM, Südafrika) 356, 375, 380, 561
- Molinos, Miguel de 256f, 273
- Molonket Olokorinya ole Sempole 223
- Moody Bible Institute 90, 95, 185, 255, 397, 434, 521f
- Moody Memorial Church 98
- Moody, Dwight L. 97f, 180, 190, 255, 518, 521, 607, 617, 622
- Moorfield Tabernacle, London 84, 89, 262
- Moorhouse, Harry 434, 513
- Moules, Edith und Percy (WEC) 109, 323
- Mukimbungu (LIM, SFM) 133
- Müller, George (Bristol) 34, 96, 116f, 182, 187f, 193f, 197, 255, 281, 357
- Mulwa, Bischof (AIC) 234, 475, 491, 651
- Munn, Emma (WEC) 571
- Murphy, J.B. (ABMU) 285
- Murray, Andrew 204, 256, 265ff, 281, 284, 290, 303, 339, 342, 344, 391, 416, 432, 436, 554
- Mutandia, Rev. (AICMB) 475

- Mystik 256ff, 260, 273, 383, 552, 615
- Nachklassisch denominationelle Missionen 25f, 39, 508
- Nairn, Cuthbert (SMM) 184, 356
- Nairn, Jessie (SMM) 184
- Nairobi Evangelical Graduate School of Theology (NEGST) 548
- Nasa (CMS/AIM, Tanzania) 106, 128, 143, 227, 335, 447
- National Holiness Association 279
- National Holiness Missionary Society (siehe World Gospel Mission) 111f
- NCCK (Kenya) 234f, 304
- N'dambi (LIM) 393
- Nederlandse Zendingsraad 21
- Nee, Watchman 421
- Nefunga/Kanina (Mission CECCA Zaire) 484
- Neill, Stephen 52, 263, 321, 399, 460, 624
- Neu Delhi 1961 61
- Neue Missionen 17, 47, 116, 207f
- Neukirchen 117f, 144, 209, 417, 523, 570, 620
- New Testament Church 655, 676
- New Testament Missionary Union 163, 391, 402, 429, 514, 675f
- New Tribes Mission 19, 37, 58, 68, 150, 164, 298, 300, 350, 403, 561, 597, 641, 653
- New York 1900 98, 266, 622, 683
- New York Gospel Tabernacle [CMA] 92, 135f, 190, 423, 425, 564
- New York Missionary Training College [CMA] 92f, 186, 274f, 358, 519f
- Newberry, Dr. Florence 663
- Ng'étich, Johana (AGC/WGM) 295, 633
- Ngala, Bischof (ABC, Kenya) 409, 644f, 679
- Ngamede, Johane (Mapelepele) 375
- Ngouédi (Kongo, SMF) 323
- Niagara Conference 330, 670
- Niam Niam Stämme (Zaire) 130
- Nichtdenominationell 36, 39
- Nichtkirchenbewegung 36, 176, 206, 670
- Nichtkirchenmissionen 25f, 34, 36f, 200, 424, 546
- Nicolaisen (AIM) 390
- Nielsen (TEAM) 334
- Nielsen, Petra 375, 458
- NIFES (Nigeria) 486, 488, 494
- Niger [Land] 107, 119f, 129ff, 163, 216, 481, 487, 584
- Niger Delta Pastorate 218, 220
- Nigeria 21, 71, 87, 104, 107, 113, 119f, 125, 130, 134, 137, 144f, 147f, 153, 163, 181, 191, 201, 203, 216, 218, 220, 223, 229, 267, 317, 322, 336, 342, 356, 364ff, 374, 379, 389, 391, 393, 402, 417, 420, 447, 469, 472f, 478f, 481f, 486-489, 495f, 523, 536, 540, 550, 572f, 583, 597f,

- 611, 613, 617, 624, 628, 640,
643, 647, 655, 676, 678
- Nigeria Evangelical Fellowship
479, 494
- Nigeria Evangelical Missionary
Alliance (NEMA) 21, 494
- Nigeria Evangelical Missionary
Training Institute 495
- Nile Mission Press 373
- Njau, Filipo (Old Moshi) 308
- Nordafrika 53, 71, 87, 119, 122,
165, 331, 335, 363, 389, 420,
423, 454f, 461, 523, 533, 626
- Norddeutsche Mission 61
- Norsk Missionsrådet 21, 666
- Norske Chinamisjon 59
- Norske Misjonsforbundet 99, 346
- Norske Misjonsselskap 31
- North Africa Mission 53, 58, 86f,
89, 105, 143, 157, 161, 163, 166,
194, 335, 338, 359, 392, 426,
455, 461, 563, 595, 626
- Northfield (Moody) 81, 90, 96, 98,
262, 287, 339, 617, 622, 670
- Norwegian Alliance Mission 100
- notae ecclesiae 64f, 75, 169, 298,
315, 505f, 552, 559, 656
- Nüblin, Irma (EMO) 374
- Nyasa Industrial Mission 113, 115,
118, 139, 143, 162f, 212, 332,
344, 358, 629
- Nzawi (AIC, Kenya) 106, 128
- Oehler, Wilhelm 28, 49, 117f, 144
- Ohio Sudan Mission 377, 567
- Ökumene 53, 233
- Okut-Ibuno, Chief of Obarakan
333
- Old-Line Denominations (USA) 145
- Ongman, John (Örebro) 197f, 508,
612
- Operation Mobilisation 666
- Opferbereitschaft 70, 148, 269,
283, 459, 466, 487, 499
- Orden 283, 316, 499-503, 628
- Ordination 24, 26f, 36f, 43, 191f,
215, 418, 506, 520, 588, 594,
599f, 606f, 612, 614-618, 632,
633ff, 637f, 641f, 651, 655f,
659, 681
- Örebro Missionsforening 199, 522,
665
- Örebro Missionsskola 522
- Organische Einheit 206f, 228,
230f, 233, 684
- Oriental Missionary Society 493,
512
- Oromo (Äthiopien) 121
- Orthodoxe 335, 361
- Ortsgemeinde 26f, 37, 151, 195,
198, 354, 425, 524, 567, 588,
610, 616, 635f, 644, 646, 650,
652, 677, 684
- Osborne-Howe, Mrs 111
- Ostfriesische Missionsgesellschaft
31
- Oubangi-Chari Mission 663
- Overseas Missionary Fellowship
[CIM] 60, 245, 377

- Owiti, Silas (Bischof VSHC, Kenya) 550, 588, 643
- Oxford 1874 253, 592
- P int 677f
- Paisley, Ian 294
- Palabala (Zaire, LIM) 133, 393
- Palmer, Phoebe 250ff
- Palmer, Walter 251, 288
- Palmquist, Frank 384
- Panyam (CMP/SUM) 447, 573f, 617, 633
- Paraguayan Evangelistic and Medical Mission [ISAMU] 514, 675
- Parakirchliche Organisationen 684
- Pariser Mission 31, 173, 216, 337, 416, 509
- Paternalismus 307
- Patigi (SIM, Nigeria) 107
- Paxson, Ruth (CIM) 282
- Pearse, George (NAM, Freimissionar) 87, 187f, 194, 198, 455, 563
- Peniel Mission 111, 167, 279
- Penn-Lewis, Jessie 515
- Pennsylvania Bible Institute 192, 441
- Pentecost Bands of the World 59
- Pentecostal League 181
- Peters, George W. 46, 51, 55, 57, 345, 451, 667
- Petterson, Karl Johan (LIM, SMF) 102
- Pfingstbewegung 18, 27, 38, 73, 93, 220, 248, 253f, 258, 268, 272, 281, 292f, 357, 381, 383, 445
- Pfister, Lina Sr. (Ländli) 545
- Phelps Stokes Commission 537
- Philadelphia Bible College 275
- Philadelphia Missionary Council 105, 625
- Philafrican Liberators' League (siehe auch Mission Philafricaine) 115, 287, 344, 453
- Pierson, A.T. 94, 96ff, 106, 110, 116, 121, 192ff, 198, 213f, 258f, 273ff, 281, 330f, 335, 339ff, 362, 429, 435, 518, 520, 564, 614
- Pietismus 23, 29, 44, 257, 383, 552f
- Pilgerstraße 127
- Pilgrim Holiness Church 252
- Polnick, Carl (DCAM) 100, 194f, 198
- Polygamie 311, 313f, 318, 407, 477, 581
- Prädestination 330
- Praeparatio evangelii 361
- Prairie Bible Institute (Kanada) 330, 520
- Presbyterianer 97, 105, 123, 176, 184, 189, 194, 198, 204, 218, 274, 312, 315, 317, 333, 335, 347, 368, 399, 450, 510, 563, 568f, 654
- Principles and Practice 178, 180, 182, 245f, 316, 328, 510f, 529, 687, 690
- Prophetenstraße 127

- Prophetische Bewegung 25, 186,
 280, 383
 Providence Industrial Mission
 (John Chilembwe, Dr. Malikebu)
 143, 162, 221, 396f
 Pukamoni (LIM, Zaire) 393
- Qua Iboe Church 163, 323, 482
 Qua Iboe Mission 46, 68, 87, 90,
 113, 134, 136f, 143, 147f, 158,
 163, 176, 184, 200, 216, 218,
 220, 223, 263f, 312, 322, 333,
 338, 350, 356, 370, 386, 394,
 401, 449, 468, 539, 593, 688
 Quäker 140, 187f, 198, 273, 276,
 279, 377, 566f, 576, 591, 608,
 611, 614, 662
- Radcliffe, Reginald 260, 617
 Radstock, Lord 188
 Rappard, Henrich (St. Chrischona)
 352
 Red Sea Mission Team 667
 Reed, George C. (GMU) 373, 461
 Reformierte 30f, 204, 422
 Regions Beyond 376, 430, 518
 Regions Beyond (Zeitschrift) 117,
 286
 Regions Beyond Helpers' Union
 137
 Regions Beyond Missionary Union
 86, 89f, 246, 285f, 467, 668,
 690f
 Reisepredigt 79, 131, 427, 461,
 507
 Religiöse Depression 145
 Réunion (AEF) 119, 164
- Rheinische Mission 647
 Richard, Timothy (ELTI) 393
 Richter, Julius 48f, 218, 397
 Ridderhof, Joy (Gospel Recordings)
 533
 Roadhouse, Rev. (WEC) 340
 Rolland, Emile (F) 356
 Roome (SUM Home Council) 540
 Roosevelt, Theodore 286
 Rose, Dagmar (SUM-DK) 378
 Ross, Rev. Dr. 366
 Rubli, Ludwig (EMM-CH) 351
 Ruscoe, Alfred (WEC) 171, 516
 Ruskin (Maler) 358
 Rwanda 119, 144, 164, 545
- Sadeyna (Mission CECCA Zaire)
 484
 Sahara Desert Mission 27, 157
 Saillens, Jeanne Crétin 173, 189,
 282, 524, 526
 Saillens, Ruben 173, 282, 352, 524
 Sakramente 179, 180, 206, 376,
 381, 506, 516, 534, 559f, 576,
 591, 594, 600f, 606, 608, 639,
 641, 649
 Salmon, John (CMA, Kanada) 106,
 176, 277, 341
 Sanne, Martha 375, 457
 Scandinavian Alliance Mission of
 America (siehe TEAM) 97, 345
 Schlansky, Elisabeth (CoIM-D) 109,
 346f
 Schmitt, Dr. Erfriede (EMO) 374
 Schomerus, Heiko-Wiardo 48

- Schrenk, Elias, (Evangelist) 554, 620, 622
- Schriftverständnis 240, 311, 313, 330, 509ff, 516, 517, 552
personal 511, 562
- Schrupp, Ernst (Wiedenest) 37, 234, 523f, 616
- Schulden 118, 293, 402
- Schulwesen 153, 215f, 222f, 284, 292, 369, 402, 406, 463, 528, 535f, 538-542, 546f, 551
- Schweitzer, Albert 509
- Schweizer Allianz Mission 100, 116
- Schweizer Missionsgemeinschaft (SMG) 42, 545
- Schweizer Nillandmission [SPM] 130
- Schweizer, Samuel (Kwango) 585
- Scofield, Cyrus Ingersol 177, 185, 263, 279ff, 441, 530, 575
- Scott Theological College (AIC) 491
- Scott, Peter Cameron (AIM) 93, 97, 103, 105, 128, 191, 275, 447, 614
- Scriptural Knowledge Institution for Home and Abroad (George Müller) 117
- Scripture Gift Mission 34, 529, 533
- Self-Supporting Missions (siehe Industrial Missions) 113, 138
- Senegal 119, 123, 164, 243, 299ff, 403, 411, 468, 487, 641, 653
- Separation 206, 233, 240, 470, 544, 546, 667
zweiten Grades 33, 39, 667
- Seuse (Suso) 257
- Seventh Day Baptists (USA) 113, 396
- Shand (SUM) 181f
- Sheasby, Miss (SAGM) 374
- Sheppard, Dr. 368
- Sierra Leone 90, 93, 119f, 131, 136, 140, 165, 364f, 390, 449, 461, 469, 548
- Simpson, A.B. (CMA) 42, 47, 57, 89, 91ff, 96, 105, 117, 120, 136, 182, 189, 191ff, 198, 253f, 257, 272ff, 277, 280, 325, 329, 331f, 355, 357, 359, 361, 363, 376, 396, 423, 426, 429, 431, 435-440, 442f, 508, 512, 518ff, 535, 554f, 563f, 611f, 614, 624, 631, 643, 646
- Simpson, Margaret (CMA) 93
- Sjöblom (ELTI, Zaire) 285, 347
- Sjöblom, Ebonne 347
- Sklaverei 287, 293, 433, 464
- Slessor, Mary (Calabar) 370
- Smith, Hannah Whitall 45, 253, 566
Robert Pearsall 45, 262, 270, 288
- Smith, Oswald (Peoples' Church, Toronto) 341, 425, 430, 442
- Smith, William 377
- Smyly, Ellen, Dublin 357
- Somalia 107, 119, 165
- Sommer, Annie van (Nile Mission Press) 373
- Sonderlehren 181
- South Africa General Mission (Africa Evangelical Fellowship)

- 111, 145, 180, 265ff, 312, 327, 343, 558, 618, 625
- South American Evangelical Mission 59
- South East Africa Evangelistic Mission [SAGM] 212, 343, 618, 625
- Southern Baptists 15, 30
- Southern Morocco Mission 86f, 143, 163, 184, 350, 356, 426, 461, 615
- Sowjetunion 450
- Soziales Engagement 258, 284
- SPCK 23, 472
- SPG 23, 29
- Spittler, Christian Friedrich (St. Chrischona) 50, 125, 127, 517f
- Spurgeon, Charles Haddon 88, 252, 255, 517
- Spurgeon, Dr. James A. 564
- Spurgeon, Thomas 271
- Stam, Mary Lou und Peter (AIM) 237
- Stanley, Henry Morton 123
- Stauffacher, John (AIM) 309
- Stevenson (CoIM) 459
- Stirrett, Dr. (SIM, Nigeria) 529
- Stober, M.Z. (AEM) 271, 450, 624, 626
- Stockmeyer, Otto 91, 266
- Strategische Konzepte 121
- Studd, C.T. (CIM, WEC) 51, 70, 81, 90f, 106, 108f, 128, 130, 198, 262, 268f, 296, 328, 340, 357, 359f, 423, 442, 499, 502f, 511f, 529, 534, 570f, 576, 614, 617, 626, 628
- Studd, Priscilla (CIM, WEC) 198, 269, 343
- Studer, Ruth Sr. (Ländli) 545
- Stumpf, Hilda (AIM) 305, 309
- Stursberg (Neukirchener Mission) 44, 199, 570
- Südafrika 71, 100f, 103, 119f, 165, 184, 195, 204, 225, 247, 256, 265, 267f, 279, 312, 327, 335, 342f, 345, 356, 374f, 378, 389, 391, 427, 456, 473, 485, 540, 554, 558, 569, 592, 594, 618, 621, 625, 643, 648, 653
- Sudan 68, 90, 104, 107, 109, 119, 129ff, 134, 144, 165, 182f, 203, 216, 277, 333, 336, 342, 377, 379, 394, 414, 481, 529, 567, 584
- Sudan Interior Mission 104, 106f, 137, 143, 158f, 161, 163, 165, 171, 186, 399, 401
- Sudan Pioneer Mission 181, 203f, 336
- Sudan United Mission 90, 104, 107, 125, 130, 143f, 160, 163, 165f, 174, 183, 195, 201, 204, 229f, 264, 267, 313, 338, 348, 377f, 465, 539, 584, 687
- Sudangürtel 90, 122, 129, 137, 181, 183, 203, 331, 336, 342, 348, 377, 427, 459, 461
- Sudan-Pionier-Mission 44, 90, 105, 129, 176, 181, 197, 208, 216, 218, 348, 350, 360, 392, 398
- Summer Institute of Linguistics 530
- Summers, Dr. (BTSSM, Zaire) 454

- Suomen Lähetyksseura 31
 Suomen Vapaakirkko 665
 Svensk Kinamissionen 100
 Svensk Missionsrådet 21
 Svenska Alliansmissionen 100,
 103, 165f, 168, 175, 242, 328,
 345, 568f, 613, 623, 665
 Svenska Baptist Mission 347
 Svenska Kyrkans Mission 457
 Svenska Missionsförbundet 53,
 89f, 102, 108, 143f, 161, 167,
 316, 323, 336, 418, 569, 623,
 647, 665
 Svenska Missionssällskapet 523
 Swaziland 119, 166, 334, 374, 653
 Swedish Mongol Mission 100
- Tabernacle Gemeinden 84, 92f,
 190, 192f, 271f, 425, 517, 519,
 565
 Tabernacle Lay College 519
 TAM-ICCC 19, 24, 33, 241
 Tana River District (AIC,
 Neukirchen) 226, 598, 604
 Tanzania 106, 119, 166, 226f, 294,
 308, 408, 412, 416, 470f, 476,
 593, 634, 650, 651
 Tanzen 301, 302
 Taufalter, sinkend 554, 584ff
 Taufaufschub 295, 297
 Taufe 63, 65, 81, 92, 98, 107, 120,
 173, 178, 194, 206, 295ff, 301,
 312ff, 317f, 320, 389f, 395, 402,
 505, 509, 534, 549, 552, 557,
 559ff, 563-566, 569, 571, 574-
 593, 595, 600f, 607ff, 629,
 632ff, 636, 638f, 681
- von Polygamisten 311ff, 581
 Taufunterricht 297, 578ff, 583,
 585f, 588f, 608, 636
 Taufverzicht 576f
 Taylor, Hudson (CIM) 13, 25, 36f,
 41f, 48, 51, 56, 59, 78-81, 83f,
 86, 89, 107, 112, 116, 170, 175f,
 178, 187f, 194, 198ff, 260ff,
 273, 281, 284, 332, 338f, 344f,
 347, 352, 354, 359, 362, 370f,
 390, 400, 427ff, 438, 441, 447,
 458, 502, 510, 518, 562, 611,
 616, 618, 624, 666
 Taylor, Jane (CIM) 81
 Taylor, Maria (CIM) 11, 370, 562
 Taylor, William (BTSSM) 83, 112f,
 138, 593, 613
 TEAM 68, 97, 100-103, 143, 166,
 179, 183, 190, 198, 225, 246,
 278, 345f, 349f, 356, 377, 384,
 424, 427, 459, 561, 566, 587,
 621
 Tersteegen, Gerhard 257
 The Gospel in All Lands 92, 117,
 189
 Theologische Ausbildung 240,
 535f, 547f
 Thompson, Elias H. 512
 Thorne, Dora und Alec (WEC) 314,
 571
 Tibetan Pioneer Mission 59
 Tiénou, Tite 550
 Tille, Alfred, Cardiff (LIM) 87
 Timbuktu 131, 140
 Tiriki (Kenya) 304
 Titcombe, Tommie (SIM) 104, 356
 Tiv (Nigeria) 144, 163, 317, 572f

- Togo 119f, 166, 655
- Tonui, Edward und Evaline (AGC) 474, 597, 639
- Torey, Ruben Archer 185, 522, 554, 617
- Toronto Missionary Institute 93, 107
- Towett, Ruth und Ally (AICMB) 493
- Townsend, William Cameron (Wycliffe Bibel Translators) 530
- Transkulturelle
DrittWeltmissionare 469
- Trice, James A. (CMA) 364
- Trotter, Liliás (AMB) 53, 87, 90, 265, 270, 283, 357f, 373, 533, 624
- Tuareg (Sahara) 455
- Tucker, Alfred R., Bishop CMS 227
- Tulip 250
- Turkana (Kenya) 134, 390, 474-478, 493, 535
- Tyngs, Rev. S.H. 519
- Übergangsriten 578, 607
- Überseeische Missionsgemeinschaft (siehe China Inland Mission) 245, 667
- Uganda 106, 119f, 128, 166, 227, 408, 448, 466f, 469f, 476, 489, 540, 570, 593
- Uloise (Ocean View, Umhlali) 457
- UMCA 202, 230, 305, 592
- Unabhängige Gemeinden 94, 106, 190, 192f, 355, 611, 613, 677
- Unerreichte Gebiete 116, 122, 125, 137, 141, 147, 150f, 225, 283, 331, 443, 489, 503, 569
- Unevangelized Africa Mission 69, 106, 167, 192, 224, 228, 328, 416, 575, 626, 668
- Unevangelized Fields Mission 73, 91, 147, 157, 159, 167, 246, 415, 560, 603, 626, 651, 653, 689
- Unevangelized Tribes Mission (Alma Doering) 110, 167, 232, 276, 328, 544, 575
- United Church Board for World Ministries [ABCFM] 658
- United Fellowship for Christian Service (WUMS) 370
- United Free Church of Scotland 220, 333
- United Liberia Inland Church 161, 640
- United Missionary Church 143, 163, 229, 494
- United Missionary Society 34
- Upham, Thomas 251
- Vansant, Anna 111
- Vatter, Ernst (Liebenzell) 494
- Veenstra, Johanna (SUM-US) 379f, 382, 570
- Vereinigte Deutsche Missionshilfe 56
- Vereinigte Missionsfreunde (Freudenberg) 18
- Verlorenheit, ewige 245, 328f
- Vicedom, Georg 46, 52
- Victorious Christian Life 254
- Vierfältiges Evangelium 437, 643

- Voice of Salvation and Healing Church (Kenya) 160, 550, 643
- Voluntary absolutism 30
- Voluntary associations 29, 75
- Vorbildung der Missionare 78
- Vorklassische Missionen 28
- "Wiedertaufe" 561-563, 565, 569, 574, 579, 608, 682, 685
- Waite, Montrose und Anna (Afro-American Missionary Crusade) 132, 234, 364f, 367
- Walton, Spencer (SAGM) 111, 195, 198, 200, 265f, 339, 343, 374, 558, 565, 611f, 615
- Wamba-Luadi (Kwango) 544, 648
- Wanderpredigt 426f, 460f
- Wani, Silivano (Bischof, West Nile) 448
- Warneck, Gustav 17, 33, 42, 44ff, 207, 253, 458, 657
- Washington, Booker T. 453
- Wasserzug, Saturnin (Beatenberg) 524f, 567
- Watchword 96, 207
- WE GO (Dallas) 27
- Webb-Peploe, Prebendary 96, 183, 201
- WEC (Worldwide Evangelization Crusade) 25, 51, 56f, 62, 70, 73f, 91, 106, 108ff, 147f, 158, 166, 169, 182, 198, 214, 225, 242f, 254, 268ff, 291, 293, 295ff, 299, 314, 319, 323, 327f, 331, 340, 343, 354, 356f, 359, 367, 375f, 381, 385, 387, 397, 400f, 403, 406, 410f, 414f, 417, 423, 442, 444, 468, 482f, 486f, 489, 493, 496, 499, 502f, 511, 516, 525, 529, 544, 547, 556, 567, 570ff, 576f, 581f, 584f, 595f, 617, 626f, 639ff, 651, 653, 662f, 667, 671f, 679
- WEF Ministries 27
- Welz, Justinian von 29
- Wesley, John 244, 249, 256, 623
- Wesleyan Methodist Church 252
- Wesleyan Missionary Society 336
- West Nile (AIM, Uganda) 106, 144, 166, 448, 570
- West Pokot (Kenya) 474, 476, 596, 604, 638f
- Westlind, Nils (LIM, SMF) 102
- Westmann/Sicard 52
- Weston, Frank (Bishop, UMCA) 230
- Wettergren, Paul 456
- Wheaton (bei Chicago) 14, 63, 68, 97, 179, 183, 190, 193, 240, 275, 341, 375, 554, 564, 566, 568, 668
- White, Margaret (WEC Zaire) 225, 319, 482ff
- Whittle und Bliss (Evangelisten) 96, 272f, 554
- Wiedenest (Bibelschule, Missionshaus) 20, 25, 37, 263, 452, 523f, 569
- Wiederkunft Christi 80, 427, 436, 438, 442f, 575
- Wilson, Dr. Ernie (AAMC) 367
- Wilson, Henry [CMA] 423
- Winterburn, Pearl (CMML, Zaire) 224

- Witte, Otto 457
- Women's Union Missionary Society 83
- Word of Life Evangelical Church (SIM Äthiopien) 678
- World Evangelical Fellowship 243, 415, 553
- World Gospel Crusade 512
- World Gospel Mission 111f, 157, 159f, 244, 247, 276, 279, 291, 303, 350, 408, 580, 633
- World's Gospel Union, Kansas (GMU) 93
- World-Wide Evangelical Mission 19
- Worldwide Grace Testimony Mission 552, 574, 576
- Wuanti, Donald (United Liberia Inland Church) 640
- Wycliffe Bible Translators 58, 530ff
- Yao (Tanzania) 308, 586
- YMCA 184f, 192, 263ff, 360, 388
- Youth With A Mission 19, 560
- Yünnan Mission (siehe Marburger Mission) 328
- Zahn, Franz Michael 47
- Zaire 13, 27, 71f, 74, 89, 93, 102, 105, 110, 113, 115, 119, 122f, 132f, 136, 138, 143f, 147, 153, 167, 214, 216, 218, 220f, 224f, 228, 232, 236-241, 243, 269, 275, 285, 291, 296f, 312, 323, 328, 336, 340, 343, 346f, 368, 376, 393, 415, 442, 448, 451-454, 460, 477, 483, 485, 523, 533, 544-547, 552, 556, 569, 574ff, 585, 587, 594, 597f, 626, 630, 635f, 649, 651f, 662ff, 668
- Zaire Evangelistic Mission 27
- Zambezi Industrial Mission 113, 115, 137, 139, 143, 212, 332, 396
- Zambia 119, 122, 168
- Zamu (WEC/CECCA16) 385
- Zaramo (Tanzania) 305, 586
- Zaremba, Felician Graf 31, 127, 173
- Zenana Bible and Medical Mission 31
- Zentralafrikanische Republik 168
- Zeytoun, Selim (ELTI, NAM) 392
- Ziemendorf, Theodor (SPM) 197, 349, 351, 360
- Zimbabwe 119, 168, 334, 465, 485, 489
- Zimmerlin (SPM) 350
- Zion, Christian Catholic Church 391
- Zion, Illinois (Alexander Dowie) 181
- Zionismus (Afrikanische Unabhängige Kirchen) 439
- Zulauf, Pfarrer, Budapest 349
- Zweite Segnung 291, 292



Klaus Fiedler, *1942 in Wanne-Eickel, ist Professor of Theology and Religious Studies an der Universität von Mzuzu im Norden Malawis. Nach seinem Studium am Theologischen Seminar der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Hamburg und an der Makerere Universität in Kampala/Uganda war er Missionar des Forum Wiedenest in Südtanzania. 1978 Promotion (PhD) an der Universität Daressalam/Tanzania. 1991 Promotion (Dr theol) an der Universität Heidelberg. Von 1992 bis 2007 lehrte er am Chancellor College der University of Malawi. Von 1991 bis 2017 war er Gastprofessor für Mission und Religionswissenschaft an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven/Belgien.

Hudson Taylor (1832 – 1905) war nicht nur Gründer der bekannten China Inland Mission, sondern er rief, ohne es zu beabsichtigen, eine ganz neue Missionsbewegung ins Leben, die neue Kräfte für die Weltmission gewann. Weil er nie um Geld bat, sondern sich im Glauben auf Gott verließ, nannte man diese Missionen "Glaubensmissionen." Im deutschsprachigen Raum werden sie oft als "Evangelikale Missionen" bezeichnet, im englischsprachigen Raum als "Interdenominationale Missionen." Sie stellen heute weltweit einen beträchtlichen Anteil der evangelischen Missionare. Ihre Rolle als eigenständiger Zweig der weltweiten Missionsbewegung wird oft unterschätzt. Klaus Fiedler stellt die ersten Jahrzehnte der Geschichte der Glaubensmissionen dar und ihr Kirchenverständnis, wie interdenominationale Missionen denominationelle Kirchen gründen, die heute weit über zehn Millionen Mitglieder haben.

Dieses Buch ist eine revidierte und erweiterte Neuauflage von "Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen" (Brunnen Verlag, 1992) und immer noch das Standardwerk zum Thema.

ISBN 978-99960-66-00-9



9 789996 066009

This book is part of Mzuni Press
which offers a range of books on
religion, culture and society
from Malawi

